انجمن اشاعتِ علوم مفیدہ پنجاب: مابعد نوآبادیاتی تناظر

ڈاکٹر ناصر عباس نیر*

Abstract:

Author of this article is a young critic and researcher with a particular and pointed point of view.He has tried to deconstruct the myth of enlightenment initiated by colonial masters of India.He takes some of the efforts of loyal indians working as NGO for the emergence of Anjuman e Punjab as"ideological state appratus".His sense of history and critical insight opens new avenues for serious students of literature.

خالی صفحہ، دم گھٹنے کی دہشت کے بعد، میرے لیے سب سے زیادہ دہشت ناک شے ہے۔
(گابرئیل گارشیا مارکیز(۱))

ایک تخلیق کار اور نوآبادیاتی حکم ران میں کوئی مماثلت نہیں، مگر بعض صورتوں میں دونوں کی حسیت کا تقابل، نوآبادیاتی تدبیروں کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔ یہی دیکھیے: خالی صفحہ، تخلیق کار کے لیے دہشت ناک ہے کہ وہ اپنے خالی پن سے تخلیق کار کو اس اندیشے میں مبتلا کرتا ہے کہ کہیں وہ بانجھ تو نہیں ہو گیا اور تخلیق کار کے لیے اس سے بڑی دہشت کیا ہو سکتی ہے کہ اس کے اندر وہ الاؤ بجھ جائے جو اسے ایک ناقابل تجزیہ یقین سے شرابور رکھتا ہے کہ الاؤ اس کی روح کو زندہ اور قرطاس پر منتقل ہو کر دنیا کو روشن رکھنے کی قدرت رکھتا ہے -- مگر یہی خالی صفحہ، نوآبادیاتی حکم ران کے لیے انتہائی ترغیب آمیز ہے۔ اس کی حسیّت میں صفحے کا خالی پن کسی طرح کے خوف کے ساتھ وارد ہی نہیں ہوتا۔ تخلیق کار کے برعکس وہ ایک افقی شخصیت کا حامل ہوتا ہے، جس میں اقدار نہیں، بس اوپر تلے، کئی قسم کی خصوصیات جمع ہوتی ہیں، یا عظیم بے لوث انسانی مقاصد کے بجائے عظیم / امپریل سیاسی عزائم ہوتے ہیں، نیز وہ سیاسی و ثقافتی طاقت کے بخشے ہوئے ایک ایسے اعتماد سے لیس ہوتا ہے کہ اسے کوئی بھی متن تشکیل دینے میں ہچکچاہٹ

* اُستاد شعبہ اُردو، اورینٹل کالج پنجاب یونیورسٹی، لاہور

ہوتی ہے نہ کسی (داخلی وخارجی) پابندی کا خوف؛ تاہم وہ خوف سے یک سر آزاد نہیں ہوتا۔ وہ ہر اس تحریر شدہ صفحے سے دہشت زدہ ہوتا ہے، جسے اس نے نہیں لکھا ہوتا یا جس کی قرأت وتعبیر پر اسے اجارہ حاصل نہیں ہوتا۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ متن کا تصوّر طاقت کے طور پر اور طاقت کا تصور متن کی صورت میں کرتا ہے۔ یہی حسیّت اسے غیر معمولی اعتماد بھی دیتی ہے اور اس کے لیے خوف کا سامان بھی کرتی ہے۔ وہ اس خوف پر غالب آنے کے لیے متن سازی اور تعبیرِ متن کے وسائل پر اجارہ حاصل کرنے کے کئی اقدامات کرتا ہے۔

ان اقدامات کا لازمی نتیجہ نئے آئیڈیالوجیکل سٹیٹ اپریٹس تشکیل دینے کی صورت میں برآمد ہوتا ہے۔ فرانسیسی نو مارکسی مفکر لوئی التھیو سے نے دو طرح کے ریاستی اداروں میں امتیاز کیا ہے: ابطانی (Repressive) اور آئیڈیالوجیکل۔ پہلی قسم کے ادارے، جن میں فوج، پولیس، عدالت اور جیلیں شامل ہیں، سرکاری ہیں اور دوسری قسم کے ادارے نجّی ہوتے ہیں، جن میں التھیو سے مذہب، تعلیم، خاندان، قانون اور سیاست کو شامل کرتا ہے۔ اوّل الذکر اداروں میں تشدّد کو اور ثانی الذکر میں آئیڈیالوجی کو کام میں لایا جاتا ہے۔ التھیو سے پورے وثوق سے کہتا ہے کہ ''میرے علم میں کوئی طبقہ آئیڈیالوجیکل سٹیٹ اپریٹس پر اجارہ حاصل کیے بغیر ریاستی طاقت پر طویل عرصے تک گرفت نہیں رکھ سکتا۔''[۲] انیسویں صدی کے برصغیر میں ۱۸۵۷ء سے پہلے بالعموم اور ۱۸۵۷ء کے بعد (جب پورا برصغیر تختِ برطانیہ کے ماتحت آ گیا) بالخصوص نئے آئیڈیالوجیکل ریاستی اداروں کی تشکیل یا پہلے سے موجود اداروں کی تشکیلِ نَو کا ایک ہمہ گیر عمل ہمیں جہاں تہاں نظر آتا ہے۔ گویا کہیں خالی صفحوں پر نئے متن رقم کیے جاتے اور کہیں پہلے سے موجود متون کی تعبیرِ نَو کی انتہائی منظّم کوششیں کی جاتی ہیں۔ انیسویں صدی کی ابتدائی دہائیوں ہی میں انگریز استعمار کاروں نے تعلیم کو اپنی آئیڈیالوجی کی تشکیل اور فروغ کے سب سے اہم وسیلے کے طور پر منتخب کر لیا تھا۔ ایک استعمار کار کے لیے تعلیم بجائے خود اہم نہیں ہوتی؛ وہ محکوموں کے لیے تعلیم کا تصوّر ایک ایسے عظیم الشان ادارے کے طور پر کبھی نہیں کرتا جو انھیں حقیقی ذہنی آزادی کے حصول، اثباتِ ذات اور سماج و کائنات میں اپنے مرتبے پر غور وفکر کے قابل بنائے اور اگر اس راستے میں کچھ قوتوں یا مظاہر کو حائل دیکھے تو ان کے خلاف مزاحمت کرے۔ استعمار کار کے لیے تعلیم ہمیشہ ایک ذریعہ ہوتی ہے، محکوموں کو مہذب بنانے کا اور مہذب ہونے کا صاف صاف مطلب ہوتا ہے، خاص قسم کی اخلاقی اقدار قبول کرنا، یعنی متابعت اور مطابقت اختیار کرنا۔

۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کو ابطانی ریاستی اداروں نے طاقت کے بہیمانہ استعمال سے کچل کے رکھ دیا تھا اور پورے ہندوستان میں امن قائم کر دیا تھا۔ نئی پر امن فضا، جو ہندوستان کو کم وبیش ڈیڑھ سو برس بعد نصیب ہوئی تھی، نئے آئیڈیالوجیکل سٹیٹ اپریٹس کے فروغ کے لیے بے حد موزوں تھی۔ آئیڈیالوجیکل ریاستی ادارے اسی وقت

پوری کام یابی سے کام کرتے ہیں جب ریاستی طاقت کو نہ صرف عوامی بغاوت کا کہیں خطرہ نہ ہو بلکہ ہر نوع کے سماجی معاملات میں اس کی دخل اندازی کے 'آئینی حق' کو تسلیم بھی کر لیا جائے۔ عوامی وعمومی تسلیم و رضا ہی ریاستی آئیڈیالوجی کے نفوذ کو ممکن بناتی ہے۔ چناں چہ ۲۱ رجنوری ۱۸۶۵ء کو لاہور میں ایک تعلیمی انجمن کی بنیاد رکھی گئی۔ ہر چند اس سے ملتی جلتی انجمنیں برصغیر کے دوسرے شہروں لکھنؤ، بنارس، بریلی، کلکتہ وغیرہ میں پہلے سے کام کر رہی تھیں، مگر لاہور کی انجمن کی جہات اور مقاصد کہیں متنوع اور وسیع تھے۔ اس انجمن کا نام Society for the Diffusion of useful Knowledge in the Punjab رکھا گیا۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ ٹھیک اسی نام کی سوسائٹی لندن میں ۱۸۲۶ء تا ۱۸۴۸ء تک کام کرتی رہی تھی، جسے لارڈ ہنری پیٹر بروگم (Lord Heny Peter Brougham) نے قائم کیا تھا۔ دونوں کے مقاصد میں تھوڑا بہت اشتراک ضرور موجود تھا: لندن کی سوسائٹی، لندن یونیورسٹی اور اس زمانے کے دو معروف طباعتی اداروں (چارلس نائٹ، بیلڈ ون وکارڈک) کے اشتراک سے درمیانے اور مزدور طبقے کے لیے اہم کتب شایع کرتی تھی؛ لاہور کی انجمن نے پنجاب یونیورسٹی لاہور کی بنیاد رکھی اور نئے تعلیمی نصابات کی تیاری میں مدد دی، تاہم دونوں کے نزدیک مطالب مفیدہ کا تصور یک سر مختلف تھا۔

انجمنِ اشاعت علوم مفیدہ پنجاب اپنی ظاہری ہیئت میں ایک غیر سرکاری تنظیم (این جی او) تھی مگر یہ ہندوستانیوں کی اپنی انجمن نہیں تھی۔ ''یہ انجمن سرکار کے ایما پر بنائی گئی تھی۔''[۳] اس کے بنیاد گذاروں میں دیوان پنڈت من پھول اور ڈاکٹر جی ڈبلیو لائٹز شامل تھے۔ دہلی کالج سے فارغ التحصیل، پنڈت من پھول، دفتر کمشنری جالندھر و ہوشیار پور کے صدر، ۱۸۴۹ء میں پنجاب پر انگریزوں کے قبضے کے بعد قائم ہونے والے بورڈ آف ایڈمنسٹریشن میں مترجم اور بورڈ کے جاگیر کے کام پر مامور رہ چکے تھے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد ''گورنمنٹ پنجاب کو ایک ایسے شخص کی ضرورت عہدہ میر منشی گری گورنمنٹ کے لیے ہوئی جو صرف اعلیٰ درجے کی قابلیت ہی نہ رکھتا ہو بلکہ جس کی طبیعت مصالحت پسند ہو، جو حالاتِ پنجاب اور رؤساے پنجاب سے بوجہ کامل واقف ہو اور علاوہ محنتی اور سرگرم ہونے کے ایماندار اور وفادار ملازمِ سرکار ہو، دیوان صاحب مجموعہ ان تمام خوبیوں کے پائے گئے۔''[۴] علاوہ ازیں جب سر رابرٹ منٹگمری نے تعلیم نسواں کی طرف توجہ کی تو دیوان صاحب نے اس غرض سے سکشا سبھا قائم کی۔ یہ محض اتفاق نہیں کہ انجمن پنجاب کا پہلا جلسہ اسی مقام پر ہوا جہاں سکشا سبھا کے اجلاس ہوتے تھے۔ گویا انجمن پنجاب سکشا سبھا کا تسلسل اور توسیع تھی۔ دیوان پنڈت من پھول کی انتظامی قابلیت، انگریز حکومت سے ہر شک وشبہ سے بالا وفاداری اور پنجاب کی اشرافیہ سے واقفیت اور تعلقات، وہ بنیادی اہلیت تھی جو انھیں نوآبادیاتی حکم رانوں کا اعتماد

بخشتی تھی اور ایک آئیڈیالوجیکل سٹیٹ اپریٹس کا ڈول ڈالنے کی نہایت اہم ذمے داری ادا کرنے کے قابل بناتی تھی۔

ڈاکٹر لائٹنر انجمن کے پہلے صدر بنائے گئے۔ دیوان پنڈت من پھول اپنی ساری قابلیت واہلیت کے باوجود، استعمار زدہ ہندوستان کے شہری تھے، وہ ایک نئے آئیڈیالوجیکل ریاستی ادارے کی تشکیل میں ایک 'مشفقی معاون' کا کردار ہی ادا کر سکتے تھے۔ اس ادارے کے مقاصد کا خاکہ، جو ایک ذہنی وفکری کام تھا، تیار کرنے کے وہ 'اہل' نہیں سمجھے جا سکتے تھے۔ یہ اہلیت ڈاکٹر لائٹنر کے پاس تھی۔ محض اس لیے نہیں کہ وہ چند ماہ پہلے (نومبر ۱۸۶۴ء) گورنمنٹ کالج کے پرنسپل منتخب ہو کر آئے تھے اور اس حیثیت میں تعلیمی امور کا گہرا درک رکھتے تھے اور نہ فقط اس لیے کہ وہ یورپی تھے اور استعمار کار طبقے کے فرد اور اس بنا پر پنڈت صاحب کے مقابلے میں استعماری مقاصد کو بہتر طور پر سمجھتے تھے، بلکہ اس لیے بھی کہ وہ اپنے مخصوص پس منظر کے سبب، اس نئی تعلیمی آئیڈیالوجی کو پنجاب میں نافذ کرنے کے اہل تھے، جو لارڈ میکالے کی آئیڈیالوجی کے برعکس تھی۔ پارلیمانی رپورٹ (۱۸۷۴ء سی ۱۰۷۲__II، حصہ سوم) میں لائٹنر سے متعلق رائے دی گئی ہے کہ ''وہ سرکاری تعلیمی نظام کے بارے میں واضح کرتا ہے کہ اس کی لوگوں (ہندوستانیوں) پر حقیقی گرفت معمولی ہے، جو چپ چاپ رہ کر محسوس کرتے ہیں کہ انھیں نظر انداز کیا جاتا ہے اور ان کی قدیم تہذیب سے حقارت برتی جاتی ہے۔''(۵) اسی رپورٹ میں یہ صراحت بھی موجود ہے کہ ڈاکٹر لائٹنر کے اقدامات (Operations) کی بنیاد، ۱۸۵۴ء میں انڈیا آفس سے جاری ہونے والا تعلیمی مراسلہ تھا، جس کا ایک اہم نکتہ رضا کارانہ تعلیمی تنظیموں کا قیام تھا۔ لہٰذا لائٹنر انجمنِ پنجاب کے تصور کے خالق تو نہیں تھے مگر اس کے مقاصد کا خاکہ واضح کرنے کے لیے بہ ہر حال 'موزوں' شخص تھے۔

انجمنِ پنجاب کا قیام ۱۸۵۴ء کے تعلیمی مراسلے کی روح کے عین مطابق تھا۔ اس مراسلے میں اس بات پر زور دیا گیا تھا کہ برصغیر کے باسیوں میں یہ احساس عام کیا جائے کہ وہ اپنے معاملات کے خود نگران ہیں۔ یہ امر حکومت خود اختیاری (سیلف گورنمنٹ) کے اس نوآبادیاتی تصور کا ایک جز تھا، جو ہندوستانیوں پر خود ان کے طریقوں سے حکومت کرنے کا خالص سیاسی تصور تھا۔ انجمن پنجاب کے مقاصد پر نظر ڈالنے سے یہ نکتہ زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔

انجمنِ پنجاب کا اہم مقصد حکومت اور پنجابی اشرافیہ کے درمیان بااعتماد رابطے کی استواری تھا۔ یہ اتفاق نہیں تھا کہ ''انجمن کے پہلے جلسے میں جن لوگوں کو ممبر انتخاب کیا گیا وہ سب کے سب سرکاری عہدے دار، اکسٹر اسسٹنٹ کمشنر، تحصیل دار، آنریری مجسٹریٹ، رئیس اور جاگیردار تھے۔''(۶) اور نہ یہ امر بلا سبب تھا کہ انجمن کے جلسوں میں سیکریٹری گورنمنٹ پنجاب، لیفٹننٹ گورنر پنجاب، ڈپٹی کمشنر لاہور شریک ہوتے اور اپنے پیغامات

بھجواتے، نیز پرنس آف ویلز نے انجمن میں دلچسپی ظاہر کی۔ مارچ ۱۸۸۲ء میں انجمن کے سالانہ جلسے میں پنجاب کے لیفٹننٹ گورنر سر رابرٹ ایجرٹن شریک ہوئے جو انجمن کے سرپرست بھی تھے۔اس جلسے میں انھوں نے جو تقریر کی اس کا یہ حصّہ انجمن کے اہم مقصد کو بے نقاب کرتا ہے۔

''میں آپ کے جلسوں میں فعال کردار ادا کرنے سے قاصر رہا ہوں، مگر مجھے ہمیشہ انجمن کے مقاصد سے ہم دردی رہی ہے، جو بنیادی طور پر اس ملک کے لوگوں کی اخلاقی اور سماجی اصلاح کے فروغ پر مشتمل ہیں۔ یورپیوں اور مقامیوں کا آپسی ربط، جسے آپ کی انجمن فروغ دے رہی ہے، تمام طبقات کے درمیان سماجی میل ملاپ کی زیادہ آزادی پیدا کرسکتا ہے ..اس صوبے کے باسیوں میں انگریزی تعلیم کی اشاعت کافی نمایاں ہے اور یہ بجائے خود نسلوں کے درمیان بہتر افہام و تفہیم پیدا کرتی ہے۔آپ کی انجمن میں جن سوالات پر بحث ہوتی ہے، اس میں مقامی اور یورپی شرفا کی آرا سامنے آتی ہیں، اس عمدہ افہام و تفہیم کو بڑھاوا دیتی ہے جو مطلوب ہے؛ یہ بحث جاری رہنی چاہیے۔ میرے نزدیک نسلوں کے درمیان موجودہ علیٰحدگی کی جڑ، مغالطے ہیں۔ ہم جتنا ایک دوسرے کے خیالات اور داخلی محرکات کو سمجھ سکتے ہیں، مل کر کام کرنا اسی قدر آسان ہوتا ہے اور انجمن پنجاب کی طرح کی انجمنیں ہی، سب سے بڑھ کر افہام و تفہیم کو ترقی دیں گی اور اس باہمی شک وشبہ کا قلع قمع کریں گی، جو اب تک چلا آتا ہے۔

حکومتِ ہندوستان نے حال ہی میں، مقامی حکومتِ خود اختیاری پر قرارداد شایع کی ہے۔آپ کی انجمن اس کام کی تکمیل اور مقامی رائے کو وجود میں لانے اور اسے حقیقت بنانے کے بہت کام آسکتی ہے۔ایک اور بڑا کام، جسے اپنے ذمے لینا میری نظر میں آپ کے لیے ممکن ہے، وہ ان مختلف معاملات سے متعلق حقائق کی جمع آوری ہے، جو یہاں زیرِ بحث آتے ہیں۔آرا بہت قابلِ قدر ہیں، مگر یہ ضروری ہے کہ خیالات کو دلائل کے ساتھ پیش کیا جائے اور وہ حقائق جنھیں شماریات ثابت کرے، سب سے بڑھ کر ٹھوس دلائل ہیں جو پیش کیے جاسکتے ہیں۔''(۷)

یہی بات ''انجمنِ پنجاب کے قوانین، تنظیم اور مقاصد'' نامی کتابچے میں لکھی گئی ہے جو ۱۸۸۱ء-۱۸۸۲ء میں انجمنِ پنجاب کے مطبع سے شائع ہوا۔

''یہ (انجمن پنجاب) ۱۸۶۵ء سے پنجاب کو متاثر کرنے والے تمام اہم اقدامات سے تن دہی کے ساتھ وابستہ رہی ہے اور مستقل طور پر حکومت نے اس سے مشاورت کی ہے۔''(۸)

لہٰذا اس بات میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں کہ انجمنِ پنجاب کا اصلی مقصد ہندوستانی ذہن پر گرفت حاصل کرنے میں موزوں اقدامات تجویز کرنا تھا۔ ۱۸۵۷ء کے بعد برطانوی نوآبادیاتی ذہن اس حقیقت کو بھانپ چکا تھا کہ ہندوستانی ذہن پر 'حقیقی گرفت' رکھنے، اس کے ارادوں کو سمجھنے اور ارادوں کو اپنے استعماری عزائم کے تابع کرنے

کا معتبر ذریعہ ہندوستانی ذہن کی ترجیحات کا علم ہے۔ گویا اثر انداز ہونے کے لیے اثر پذیری کی صلاحیت سے واقف ہونا ضروری ہے۔ جن مقاصد کو عام طور پر انجمن پنجاب کے مقاصد قرار دیا جاتا ہے، وہ دراصل مذکورہ اہم مقصد کو حاصل کرنے کے طریقے، ذرائع اور راستے تھے۔ مذکورہ کتابچے میں انجمنِ پنجاب کے درج ذیل مقاصد درج کیے گئے ہیں۔

۱۔ قدیم مشرقی علوم کا احیا اور ہندوستان اور اس کے پڑوسی ملکوں کی السنہ، نسلیات، تاریخ اور عتیقیات کی تحقیق کی حوصلہ افزائی

۲۔ دیسی زبانوں کے ذریعے عوام میں علم کا فروغ

۳۔ صنعت اور تجارت کی ترقی

۴۔ سماجی، ادبی، سائنسی اور سیاسی دل چسپی کے سوالات پر بحث، مفید حکومتی اقدامات کو مقبول بنانا، ملک میں وفاداری اور مشترک ریاست کی شہریت کے احساس کو فروغ دینا، عوام الناس کی خواہشات اور مطالبات کے مطابق حکومت کو عملی تجاویز پیش کرنا

۵۔ مفادِ عامہ کے تمام اقدامات میں، صوبے کے تعلیم یافتہ اور بااثر طبقوں کو حکومت کے افسروں کے قریب تر لانا۔ (۹)

۲۰ر دسمبر ۱۸۷۸ء کے اخبار انجمن پنجاب میں یہ اور کچھ مزید مقاصد نسبتاً اختصار کے ساتھ شائع ہوئے۔ (۱۰)

حقیقت یہ ہے کہ انجمن جس اہم مقصد کے حصول کی خاطر، ایک آئیڈیالوجیکل ریاستی ادارے کے طور پر وجود میں آئی تھی، وہ کچھ دیگر تدابیر اور ذرائع کا بھی طالب تھا۔ انجمن نے ان کو مخفی رکھنے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ چناں چہ اخبارِ انجمن پنجاب کے ہر شمارے کے سرورق پر یہ عبارت شائع ہوتی تھی۔

> ''اس اخبار کا اجرا انجمنِ پنجاب کی طرف سے ہے۔ اس سے مقصدِ اصلی یہ ہے کہ ہمارے ہم وطن خیالاتِ انگریزی اور منشائے سرکار اور سرگزشتِ زمانہ سے واقف ہوں اور سرکار کو دیسی لوگوں کے خیالات ظاہر ہوں تا کہ اس سے حاکم و محکوم دونوں کو فائدہ پہنچے اور بہبودیِ ملک ہو۔''

انجمنِ پنجاب نے اپنے 'مقصدِ اصلی' کے حصول کے لیے جن طریقوں اور ذرائع کی وقتاً فوقتاً نشان دہی کی، وہ کثیر اور متنوع ہیں اور بہ ظاہر متبائن ہیں۔ یہی دیکھیے: قدیم مشرقی علوم کے احیا اور صنعت و تجارت کے فروغ میں آخر کیا قدرِ مشترک ہے؟ یا سماجی، ادبی، سائنسی اور سیاسی دل چسپی کے سوالات کا، وفاداری اور مشترک شہریت کے احساس سے کیا تعلق ہے؟ تاہم غور کریں تو ان مقاصد میں کہیں تضاد نہیں۔ ان کثیر مقاصد کی تہ، میں ایک باقاعدہ وحدت موجود ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ تمام مقاصد دراصل ایک بنیادی متن کی تفسیریں ہیں۔ یہ بنیادی

متن 'علومِ مفیدہ' ہے۔

انجمنِ پنجاب کے ضمن میں علومِ مفیدہ کی وضاحت سے عام طور پر گریز کیا گیا ہے۔ لائٹنر نے محض اشارتاً کہا ہے کہ 'علومِ مفیدہ' سے نہ صرف مختلف صنعتوں اور تجارت کے رموز مراد لیے گئے بلکہ اس کی ذیل میں 'معلوماتِ عامہ' کو بھی شامل کیا گیا، جیسے السنہ، نسلیات، تاریخ اور عتیقیات۔[۱۱] جب کہ محمد اکرام چغتائی نے قیاس سے کام لیتے ہوئے کہا ہے کہ ''بظاہر علومِ مفیدہ سے مغربی یا یورپی بالخصوص سائنس اور ٹیکنالوجی سے متعلق علوم وفنون شامل ہیں۔[۱۲] حقیقت یہ ہے کہ علومِ مفیدہ ایک اصطلاح سے زیادہ ایک فوق تصور ہے۔ اصطلاح کے حدود تو متعین ہوتے ہیں، مگر فوق تصور اپنی اساس، اپنے بنیادی طرزِ استدلال کو قائم رکھتے ہوئے اپنے حدود کو وسیع کرتے چلے جانے کا میلان رکھتا ہے۔ چناں چہ اس کے تحت کئی متبائن و متضاد عناصر منظّم ہونے لگتے ہیں۔ علومِ مفیدہ کے فوق تصور کا بنیادی استدلال نوآبادیاتی آئیڈیالوجی ہے۔ دوسرے لفظوں میں علومِ مفیدہ کا تصور یورپی استعمار کاروں کا خود اپنے موقف یا پوزیشن سے تشکیل دیا گیا تصور ہے۔ لہٰذا انجمن پنجاب نے جن علومِ مفیدہ کی اشاعت کو اپنا مطمحِ نظر بنایا تھا، ان کی افادیت کا تصور نہ تو اہلِ پنجاب نے تشکیل دیا تھا نہ اہلِ پنجاب کے نقطۂ نظر سے تشکیل دیا گیا۔ مگر اس میں اہلِ پنجاب کو باور کرانے کی پوری صلاحیت تھی کہ یہ ان کے حق میں مفید ہے۔ چوں کہ ہر فوق تصور اپنے بنیادی استدلال کو مخفی رکھتا ہے اور اس کا اظہار ہمیشہ بالواسطہ ہوتا ہے، اس لیے اس کی اصل تک رسائی دقت طلب ہوتی ہے، تاہم چوں کہ یہ برابر انتخاب و ترجیح کا عمل انجام دیتا ہے اور انتخاب و ترجیح کے پیچھے بنیادی موقف یا پوزیشن کارفرما ہوتی ہے، اس لیے اس کی اصل بے نقاب ہو ہی جاتی ہے۔

انجمنِ پنجاب نے جن علوم کی اشاعت کی مساعی کیں، ان میں قدیم مشرقی علوم، خیالاتِ انگریزی بذریعہ زبان ہائے دیسی خاص طور پر شامل ہیں۔ صنعت وتجارت کا ذکر فقط بر سبیلِ تذکرہ ہے۔ انجمنِ پنجاب نے پنجاب یا برصغیر میں تو صنعت وتجارت کے فروغ میں کوئی کردار ادا نہیں کیا، تاہم یہ امر اس جانب ضرور اشارہ کرتا ہے کہ تب برطانیہ صنعتی عہد میں داخل ہو چکا تھا اور صنعت وتجارت اس کی اہم ترین اور مفید ترین سرگرمی تھی۔ یہ سمجھنا کہ انجمنِ پنجاب، پنجاب میں برطانیہ کی طرح صنعتی عہد برپا کرنا چاہتی تھی، خام خیالی ہوگی، تاہم وہ برطانوی صنعتی اشیا کے لیے پنجاب اور برصغیر کو ایک منڈی میں بدلنے کی خواہاں ضرور تھی۔ لہٰذا پنجاب میں صنعت وتجارت کے فروغ کا تصور بھی استعماری پوزیشن سے تشکیل دیا گیا محسوس ہوتا ہے۔

انجمن کی اصل توجہ قدیم مشرقی اور نئے انگریزی علوم کی اشاعت کی طرف بطورِ خاص تھی۔ اس کی نظر میں دونوں بہ یک وقت علومِ مفیدہ ہیں۔ آخر الذکر علوم کو مفید قرار دینا تو فی الفور سمجھ میں آتا ہے، مگر قدیم مشرقی علوم کیسے

مفید ہو گئے؟ اگر ایک لمحے کے لیے ہم لارڈ میکالے کی وہ رائے یاد کریں جو اس نے اپنی مشہور تعلیمی رپورٹ میں قدیم مشرقی علوم کی بابت ظاہر کی تھی تو یہ تسلیم کرنا مشکل ہے کہ یورپیوں کی نظر میں مشرق کے کلاسیکی علوم کوئی افادیت رکھتے ہیں اگر ہم یہ تسلیم کر بھی لیں کہ انجمنِ پنجاب، ۱۸۵۴ء کے تعلیمی مراسلے میں وضع کردہ جس نئی تعلیمی پالیسی کو موثر بنانے کے لیے کوشاں تھی، اس میں میکالے کے نقطہءِ نظر سے عدم اتفاق موجود تھا، یعنی برصغیر کے برطانوی آقاؤں نے قدیم مشرقی علوم کی اہمیت تسلیم کر لی تھی اور ایک اعتبار سے یہ انگریزی پسندوں کے مقابلے میں شرق شناسوں کی جیت تھی، پھر بھی اس مسئلے کو حل کرنا آسان نظر نہیں آتا کہ افادیت کے کس تصور کے تحت جدید یورپی علوم کے ساتھ کلاسیکی مشرقی علوم آتے ہیں؟

اصل یہ ہے کہ انجمنِ پنجاب کے پیشِ نظر جدید یورپی علوم اور کلاسیکی مشرقی علوم، ایک ہی موقف کے تحت علومِ مفیدہ تھے۔ ان کی افادیت کا تصور خود ان علوم کی اپنی حقیقت اور نوآبادیاتی برصغیر کی نئی ثقافتی صورتِ حال میں ان علوم کی معنویت سے اخذ نہیں کیا گیا تھا، بلکہ نوآبادیاتی برصغیر کی نئی سیاسی صورتِ حال میں انگریز استعمار کی 'پوزیشن' کے تحت تشکیل دیا گیا تھا۔ انگریزی علوم کی افادیت کی وضاحت تو ۱۸۳۰ء کی دہائی میں چارلس ٹریویلین اور لارڈ میکالے نے کر دی تھی۔ ان علوم کی افادیت پر انیسویں صدی کے اواخر میں بھی سوالیہ نشان نہیں لگایا گیا تھا۔ انجمنِ پنجاب کا نقطہءِ نظر، انگریزی علوم کی افادیت کے سلسلے میں عین وہی تھا جو شرق شناسوں کا تھا۔ شرق شناسوں نے انگریزی علوم کی افادیت سے انکار نہیں کیا تھا، ان کو مفید بنانے کے لیے ایک نیا اور زیادہ موثر طریق کار اختیار کرنے پر زور دیا تھا: یعنی انگریزی خیالات کو دیسی زبانوں کے ذریعے فروغ دینے کے طریقے کی حمایت کی تھی۔

جہاں تک کلاسیکی مشرقی علوم کی افادیت کا تعلق ہے تو اس کی طرف اشارہ ۱۸۷۴ء کی اس پارلیمانی رپورٹ میں موجود ہے، گذشتہ صفحات میں جس کا حوالہ دیا گیا ہے۔ اس میں انجمنِ پنجاب کی احیائے علومِ مشرقی کے سلسلے میں کی جانے والی کوششوں کا ذکر بھی ہے اور ان کوششوں کے مقصد کا انکشاف بھی۔

> ''ہندوستان کی کلاسیکی زبانوں کے مطالعے کا احیا، یعنی مسلمانوں کے لیے عربی اور ہندوؤں کے لیے سنسکرت۔ اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ ہندوستان کے دیسی باشندے جسے ارفع اور انتہائی مقدس ادب خیال کرتے ہیں، روشن خیال یورپی اسے احترام کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ یہ محسوس کیا گیا کہ کوئی مصلح اس ادب کو سمجھے بغیر ان [ہندوستانیوں] کے ذہن پر حقیقی گرفت حاصل نہیں کر سکتا۔''(۱۳)

گویا قدیم مشرقی علوم اس لیے مفید تھے کہ ان کے ذریعے ہندوستانیوں کے ذہن پر حقیقی گرفت حاصل کی جا سکتی تھی۔ اربابِ انجمن کے لیے یہ تصور نیا نہیں تھا۔ یہ تصور بڑی حد تک اٹھارویں صدی کے آخر میں قائم

ہونے والی رائل ایشیاٹک سوسائٹی سے ماخوذ تھا۔سوسائٹی کی مجموعی تحقیقات کا مقصد مشرقی علوم کے ذریعے مشرقی ذہن پر اقتدار حاصل کرنا تھا۔سوسائٹی کے بانی ولیم جونز اپنے معاصر جرمی بینتھم کی افادیت پسندی سے متاثر تھے۔ ہندوستانیوں پر حقیقی گرفت سے مراد بہ یک وقت سیاسی اور ثقافتی اقتدار تھا۔ سیاسی طور پر ہندوستانیوں کی ہم دردی حاصل کرنا، یہ جتا کر کہ ان کے آقا ان کے ارفع اور مقدس ادب کی قدر کرتے ہیں۔ حالاں کہ افادیت پسندی میں کوئی شے مقدس اور ارفع نہیں ہوتی، وہ فقط مفید یا غیر مفید ہوتی ہے بہر کیف مقامی لوگوں کی ہم دردی کا حصول، ایک اور بغاوت کے امکان کی راہ بند کرنے کے لیے ناگزیر تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ پُر امن ہندوستان، انگلستان کے لیے ناگزیر تھا۔ ۱۸۵۰ء تک انگلستان میں صنعتی انقلاب آ چکا تھا اور اب اسے اپنی وافر صنعتی اشیا کی کھپت کے لیے منڈیوں کی تلاش تھی۔ اسی تناظر میں کارل مارکس نے نیویارک ٹریبون میں لکھا کہ ''انگلستان اگر دوسری اقوام کے ساتھ پُر امن تعلقات رکھے تو کہیں کم خرچ پر ان کا استحصال کر سکتا ہے۔''(۱۴) لہٰذا ہندوستانیوں کو یہ باور کرائے رکھنا ضروری تھا کہ انگریز ان کے، ان کی ثقافت کے ہمدرد ہیں۔ سرسیّد نے بھی رسالہ اسباب بغاوت ہند میں انگریزوں کو باور کرانے کی کوشش کی تھی (اور جس میں وہ بڑی حد تک کام یاب ہوئے تھے) کہ 'بغاوت ہند' کا بڑا سبب ہندوستانیوں کے دل میں جاگزیں یہ خیال تھا کہ انگریز آقا ان کی ثقافتی اقدار کے ہم درد نہیں ہیں۔ بایں ہمہ مقامی ثقافتوں سے صنعتی، سرمایہ دار انگلستان کی ہم دردی محض مقامی لوگوں کے دل جیتنے تک محدود نہیں تھی۔ دوسرے لفظوں میں مشرقی علوم کی سر پرستی ایک تیر سے کئی شکار کرنے کا عمل تھا: ایک امن پسند صارفی معاشرہ پیدا کرنا تھا؛ وفاداری کے جذبات ابھارنا تھا، جن کے اظہار کی صورت یہ ہو کہ ہر یورپی شے، خیال، نظریے کو غیر تنقیدی انداز میں قبول کیا جائے۔ دوسرے لفظوں میں یورپی شے اور یورپی خیال ایک ہی سطح پر افادی تھے اور دونوں صارفی قدر رکھتے تھے واضح رہے کہ یورپی خیالات کا غیر تنقیدی صَرف اسی وقت ممکن ہے جب اپنے کلچر کی افادیت برابر معرضِ شک میں ہو۔

ایڈورڈ سعید کی رائے میں نوآبادیاتی حکم ران، مقامی باشندوں کے ماضی بعید سے دلچسپی یہ ثابت کرنے کے لیے ظاہر کرتے ہیں کہ ان کا کلچر مردہ ہو چکا ہے، وہ معاصر دنیا میں کلچر سے محروم ہیں۔ مقامی باشندوں میں یہ نفسیاتی ایقان پیدا کرنے کے بعد انھیں مہذّب بنانے کا منصوبہ شروع کیا جاتا ہے۔(۱۵) یعنی انھیں کلچر 'عنایت' کیا جاتا ہے۔ مقامی باشندوں کو یورپی اصولوں کے تحت مہذب بنانے کے منصوبے کا جواز اور اس کی کام یابی کا راز، خود مقامی باشندوں کے اس یقین میں ہوتا ہے کہ وہ کلچر سے محروم ہو چکے ہیں اور خوش قسمتی سے انھیں 'کلچر دہندہ' میسر ہے۔ ۱۲/ مارچ ۱۸۷۸ء کو سردار بہادر رائے منشی امین چند نے مشن سکول اجمیر میں 'ہندوستان کی حالتِ موجودہ پر لیکچر' جو اخبارِ انجمن پنجاب میں شائع ہوا، میں یہ اعتراف کیا کہ ''.....جب تک ہم اپنی عادات کو، اپنے خیالات کو اہلِ یورپ

کے خیالات کے مطابق نہ بنا دیں گے، تب تک نہ قومی ترقی کی امید ہے، نہ اپنے ملک کی زرخیزی کا فائدہ کبھی ہمارے ہاتھ میں رہے گا۔"(۱۶) لہٰذا اسے محض اتفاق قرار نہیں دیا جا سکتا کہ قدیم علوم کے احیا کی کوششوں کے عین پہلو میں یورپ کے علومِ جدیدہ کے فروغ کی مساعی کی جارہی تھیں۔

ہمیں یہاں شرق شناسوں کی برصغیر کے قدیم علوم کی تحقیق اور ان قدیم علوم کی مقامی باشندوں کو تدریس میں فرق کرنا چاہیے۔ اوّل الذکر کے ذریعے یہ باور کرانے کی کوشش ضرور کی جاتی ہے کہ نوآبادیاتی ممالک کا ماضی بعید شاندار تھا، مگر معاصر عہد میں ان کی ثقافت عظمت سے محروم ہے، لیکن جب انھی علوم کی تدریس کی جاتی ہے تو گویا اس بات کو قبول کیا جاتا ہے کہ یہ علوم معاصر عہد میں افادیت اور اہمیت رکھتے ہیں۔ تاہم استعماریت پوری کوشش کرتی ہے کہ افادیت اور اہمیت کا تصوّر وہ خود تشکیل دے۔ اس کوشش کا محرک یہ خدشہ ہوتا ہے کہ کہیں مقامی باشندے اپنے کلاسیکی علوم کے ذریعے اپنی اس شناخت کو مستحکم نہ کرلیں جو ان کی بنیادی ثقافتی شناخت ہے اور جس پر شدید اصرار کے نتیجے میں استعماریت کے خلاف مزاحمت اور بغاوت پھوٹ سکتی ہے۔ چناں چہ کلاسیکی علوم کے احیا کا مطلب، ان علوم کی بنیادی فکری روایت کا ارتقا نہیں ہوتا۔ یہ کوشش کسی سطح پر نہیں کی جاتی کہ کلاسیکی علوم کے صالح، ترقی پسندانہ اور ارتقا پذیر عناصر کو چھانٹا جائے اور نئے زمانے سے ہم آہنگ کرتے ہوئے ان کے ارتقا کو جاری رکھا جائے۔ کوشش یہ کی جاتی ہے کہ ان علوم کے لسانی، میکانکی اور حرکت و تغیر سے تہی عناصر کی تدریس کی جائے۔ لہٰذا کلاسیکی علوم یا تو قواعد والسنہ کے مترادف ہو کر رہ جاتے ہیں یا پھر ایسے متون سے عبارت جن کے تنقیدی مطالعے کی ضرورت محسوس نہیں کی جاتی۔ یہ اتفاق نہیں کہ کلاسیکی علوم کی تحقیق اور تدریس پر اس تنقید کا سایہ بھی نہیں پڑنے دیا جاتا جو ان علوم کے فکری مواد کی چھان پھٹک کرسکتی ہو اور اسے بھی اتفاقی امر قرار نہیں دیا جا سکتا کہ کلاسیکی علوم اور دیسی زبانوں کے علوم کے درمیان ایک فاصلہ قائم رہتا ہے۔ یہ ایک غور طلب امر ہے کہ انجمن پنجاب نے ۱۸۶۵ء ہی سے اورینٹل یونیورسٹی کے قیام کی کوشش شروع کی تھی، جس کا اہم ترین مقصد کلاسیکی مشرقی علوم اور دیسی زبانوں کے ذریعے انگریزی علوم کی تدریس تھا، اسے حکومت نے قائم نہیں کیا۔ "۱۸۷۹ء میں انجمن کو یونیورسٹی کالج کھولنے کی اجازت دی گئی لیکن صرف مغربی سائنس کی اشاعت کے لیے، وہ بھی جہاں تک ہو سکے صوبائی زبانوں کے ذریعے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اشک شوئی کے لیے ملکی لٹریچر کی اشاعت اور ترقی کے لیے تھوڑا راستہ دے دیا گیا۔"(۱۷) کیوں کہ ایک مکمل اورینٹل یونیورسٹی کے قیام سے یہ اندیشہ تھا کہ اورینٹل علوم کی افادیت اور معنویت کا تصور، خود ان علوم کی علمیات سے تشکیل دینے کا باضابطہ عمل نہ شروع ہو۔

نوآبادیاتی حکم ران اس بات سے غافل نہیں تھے کہ ہندوستانیوں کے ارفع اور مقدس ادب کی قدر کرنا اور

اس ادب کے لیے احترام کے جذبات کے عملی اظہار کے طور پر ان کے احیا کی ادارہ جاتی کوشش کرنا، خطرے سے خالی نہیں تھا، یعنی ہندوستانی اپنی اصل کی طرف لوٹ سکتے تھے، اپنی قدیمی و مستحکم شناخت کے احیا کی متشددانہ کوشش کر سکتے تھے۔ ہر چند اس خطرے کے سدّ باب کی خاطر کلاسیکی مشرقی علوم کے یورپی بیانیے وضع کیے گئے (جن کا آغاز ولیم جونز کی رائل ایشیاٹک سوسائٹی سے ہو چکا تھا) مگر یہ تدبیر بھی اس خطرے کے انسداد کے لیے ناکافی تھی۔ چناں چہ ایک اور حکمتِ عملی کام میں لائی گئی جو پہلی تدبیر کے مقابلے میں زیادہ موثر تھی: کلاسیکی مشرقی علوم کے سلسلے میں دوجذبی رجحان (Ambivalance) پیدا کیا گیا۔ اس رجحان کی نمود کے لیے سازگار فضا 'علومِ مفیدہ' کے فوق تصور نے پہلے سے پیدا کر رکھی تھی۔ کلاسیکی مشرقی علوم کے ساتھ جدید انگریزی خیالات کی ترویج کا عمل دوجذبی رجحان کی پیدائش کو ازخود سہل اور 'فطری' بنا دیتا تھا۔ ڈاکٹر لائٹنر فرماتے ہیں:

> ''میرا مقصد، مقامی اور انگریزی علوم دونوں کی ایک ساتھ ترقی ہے۔ دونوں کی یک جائی، اطمینان بخش [یورپیوں کے لیے] نتیجہ پیدا کرے گی۔ تمھیں عربی، سنسکرت اور فارسی پر مشتمل اپنی مقدس روایت ہرگز نظرانداز نہیں کرنی چاہیے۔ اس روایت میں اپنی جڑیں مضبوط کرنے کے بعد تم انگریزی فکر، انگریزی ایجادات، انگریزی سائنس اور فنون اور انگریزی تہذیب کی بالائی ساخت کا اضافہ کر سکتے ہو۔ آیئے ہم مشرق کے لیے مغرب اور مغرب کے لیے مشرق، فراموش نہ کریں۔''(۱۸)

بظاہر تو یہ مشرق و مغرب کے امتزاج کا وہ آدرش ہے جس کی ضرورت انیسویں صدی میں دونوں ثقافتوں کے ایک دوسرے کے قریب آنے سے، اکثر اصحابِ دانش کو محسوس ہو رہی تھی، مگر امتزاج کی شرط دونوں ثقافتوں کے یکساں اقداری تصوّرات ہیں۔ انجمنِ پنجاب نے مشرق و مغرب کی اس ثنویت اور تفریق کو نہایت 'نفاست' سے برقرار رکھا جو 'ہم' اور 'وہ' کے طور پر طرح طرح سے ظاہر ہوتی تھی اور ''ہم'' کو ''وہ'' پر اثرانداز ہونے، اُسے اپنے تصوّر کے مطابق ڈھالنے کی ''پوزیشن'' عطا کرتی تھی۔ دوسرے لفظوں میں کلاسیکی مشرق کا تصوّر مقدس، قدامت، انحطاط، ازکاررفتہ کی صفات سے خالی نہیں تھا اور اس کے مقابلے میں مغرب جدید، ترقی یافتہ اور معاصر عہد میں موزوں و معقول کے تلازمات کا علم بردار تھا۔ یہی صفات اور تلازمات کشش و گریز اور تحسین و تردید کے دوجذبی رجحان کو تحریک دیتے تھے۔ فرانسس پریچٹ نے اسی رجحان کی نشان دہی کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''آزاد اور حالی قدیم شاعری کے زوال اور ممکنہ طور پر اسے نئی شاعری سے بدلنے کے متعلق شدید تذبذب میں تھے۔''(۱۹) حقیقت یہ ہے کہ یہ تذبذب اور دوجذبی رجحان، آزاد اور حالی کی شخصی کم زوریوں کا زائیدہ نہیں تھا، بلکہ اس فضا کی دین تھا جو مشرق و مغرب کے غیر یکساں تصورات سے عبارت تھی۔

کلاسیکی مشرق سے گریز، جدید مغرب کے لیے ازخود کشش کے جذبات کی نمود کرتا تھا۔ اگر گریز علومِ

قدیمہ کی از کار رفتگی سے ہوتا اور کشش نئے اور معاصر عہد سے ہم آہنگ علوم کی طرف ہوتی تو اسے دو جذبی رجحان کا نام دینا مناسب نہ ہوتا۔ یہ حقیقی علمی ترقی کا ایک سیدھا سادہ راستہ ہوتا، مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ''جدید مغرب'' کی طرف کشش ''سولزیشن یعنی تہذیب وتربیت ملک'' کے لیے تھی۔ یہ اتفاق نہیں کہ انجمن پنجاب کے لیکچرر مولانا آزاد نے ستمبر ۱۸۶۷ء کے رسالہ انجمن میں ''کتب مفیدہ کی عدم ترویج'' کے عنوان سے مضمون لکھا اور اس بات پر زور دیا کہ انجمن جن کتبِ مفیدہ (انگریزی علومِ مفیدہ کی درسی کتب) کی ترویج چاہتی ہے، ان کا مقصد سولزیشن کی ترقی ہے۔ اس ترقی کی راہ میں رکاوٹ کا حال خود آزاد کے لفظوں میں سنیے۔

> ''......اوّل تو پہلے کے خیالاتِ فاسدہ و عاداتِ ناشائستہ کا لوگوں کے دلوں سے کسی طرح رفع کرنا کیسا دشوار ہے کہ انبوہِ کثیر اُن کا خلق اللہ پر چھایا ہوا ہے۔ بعد اُس کے پھر خیالاتِ تہذیبی کا تمام ہندوستان میں عام وتام پھیل جانا ایک نہایت مشکل بات ہے۔''(۲۰)

یہ واضح کرنے کی ضرورت نہیں کہ خیالاتِ فاسدہ و عاداتِ ناشائستہ، جن کا دلوں سے رفع کرنا دشوار ہے، وہ انھی علوم نے پیدا کی تھیں، انجمنِ پنجاب جن کا احیا چاہتی تھی۔ آزاد طنزاً کہتے ہیں کہ اوّل تو ہندوستانی کتاب دیکھتے ہی نہیں اور ''جنھیں کچھ شوق ہے وہ اردو کی کتاب وہ بھی بدرِ منیر اور بکاولی و چار درویش دیکھتے ہیں۔''(۲۱) گویا یہ کتبِ مفیدہ کی اس تعریف پر پورا نہیں اترتیں جن کی ترویج کی مدد سے ''سولزیشن یعنی تہذیب وتربیت ملک'' درکار ہے۔ اسی مقام پر مشرق ومغرب کے امتزاج کے اس آدرش کی قلعی کھُل جاتی ہے، جسے ڈاکٹر لائٹر شدّ ومد سے پیش کرتے تھے۔ اصل یہ ہے کہ 'مشرق کے لیے مغرب اور مغرب کے لیے مشرق' کو فراموش نہ کرنے کا کلامیہ ایک حکمتِ عملی تھا: دونوں میں ثنویت قائم رکھنے کی حکمتِ عملی! اس بات سے اربابِ انجمن بے خبر نہیں تھے کہ کلاسیکی مشرق کی اساس پر جدید مغرب کی بالائی ساخت کے اضافے کا حقیقی مفہوم آخر الذکر کا اجارہ تھا۔ آخر اس اساس پر کوئی بالائی ساخت کیوں کر اٹھائی جاسکتی ہے جسے 'خیالات فاسدہ و عادات ناشائستہ' کی افزائش کا سبب قرار دیا جا رہا ہو! کہنے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ دونوں میں کوئی مقامِ اتصال موجود نہیں تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس مقام کی دریافت کا تصور اس ثقافتی وآئیڈیالوجیکل فضا میں پیدا ہی نہیں ہوسکتا تھا، جسے انجمنِ پنجاب لیکچروں، مباحثوں، رسالہ انجمن کے مضامین اور کتبِ مفیدہ کے ذریعے پیدا کر رہی تھی۔

انجمنِ پنجاب کی ایک اہم 'خدمت' یہ ہے کہ اس نے جدید اردو شاعری کا تصوّر تشکیل دیا اور اس تصور کے تحت نئی طرز کی شاعری تخلیق کرنے کی تحریک برپا کی۔ اُردو ادب کی تاریخ میں جدید شاعری کا یہ تصور کئی اعتبار سے نیا اور بعض صورتوں میں انوکھا اور اجنبی تھا۔ 'آئیڈیالوجیکل سٹیٹ اپریٹس' ہونے کے ناطے انجمن پنجاب کو نئے اور اجنبی

تصورات تخلیق کرنے اوران کی قبولیت ممکن بنانے کی ''پوزیشن'' اورسہولت حاصل تھی۔ جدید اردو شاعری کا تصور اس اعتبار سے یک سر نیا تھا کہ اس میں تخلیق وتنقید کی وہ درجہ بندی اُلٹ دی گئی تھی جوکلاسیکی مشرقی شعریات میں موجود تھی۔ اس شعریات میں شاعری/تخلیق مقدم اوراس کی تفہیم ومحاکمہ ثانوی تھا۔ ہرچند تفہیم ومحاکمہ ثانوی رہ کر بھی شاعری پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت رکھتا تھا؛ یہ اثر اندازی دراصل شاعری کوان تصوراتِ شعری سے مطابقت اختیار کیے رکھنے تک محدود تھی، جنھیں زیادہ تر شاعری ہی سے اخذ کیا گیا تھا— مگر اپنی ثانوی پوزیشن کی بنا پر یہ شاعری کی شعریات میں کوئی بنیادی نوعیت کی تبدیلی لانے اورایک نئے شعری عہد کو برپا کرنے کی حیثیت میں بالکل نہیں تھا۔ انجمنِ پنجاب نے شاعری کے تنقیدی تصور کومقدم کیا اور تخلیقِ شعر کواس کے تابع کرنے کا اقدام کیا۔ نہ صرف پرانی درجہ بندی اُلٹ دی گئی، بلکہ نیا تصورِ شعر بھی متعارف کروایا گیا۔ اگر محض تنقید کومقدم کیا جاتا اور کلاسیکی شعریات کو برقرار رکھا جاتا تو نتائج یک سر مختلف ہوتے۔ بہر کیف یہ اُردو ادب کی تاریخ میں ایک پیراڈائم شفٹ کا فیصلہ کن آغاز تھا؛ ایک نئی شعریات کی بنیادیں استوار کرنے کی باضابطہ ابتدا تھی۔ نئی شعریات کے آغاز کو جو بات 'باضابطہ' اور 'فیصلہ کن' بناتی تھی، وہ ہیئت ومواد کی ثنویت تھی جو انجمنِ پنجاب کی شعری تنقید (آزاد کے لیکچر اوراخبارِ انجمن کے بعض مضامین) میں کارفرما تھی۔

انجمن پنجاب کی شعری تنقید میں ہیئت ومواد کی ثنویت دوہری سطح پر موجود تھی۔ ایک سطح تو مشرق ومغرب کی وہی ثنویت تھی جوکہیں لغوی اورکہیں استعاراتی مفہوم میں اس تنقید میں درآئی تھی۔ مثلاً اس تنقید میں کسی مقام پر کلاسیکی مشرقی شعریات اور مغربی شعریات میں مقامِ اتّصال دریافت کرنے، ایک حقیقی تقابلی تنقید کا آغاز کرنے یا تنقید میں ایک آفاقی نقطۂ نظر اختیار کرنے کی کاوش نہیں ملتی۔ دونوں میں ایک ایسا فاصلہ برقرار رہتا ہے، جو یورپی تنقید کونہ صرف مشرقی شعری تصورات پر من مانے انداز میں جرح ونقد کی 'پوزیشن' دیتا ہے بلکہ نئے یورپی تصورات کا نفوذ بھی ممکن بناتا ہے دوسرے لفظوں میں مشرقی شعریات کی اساس پر مغربی شعریات کی بالائی ساخت کے اضافے یا پیوند یا امتزاج کی کوئی صورت پیدا نہیں ہوتی۔ مشرقی شعریات نہایت تیزی کے ساتھ پسپا ہوتی چلی جاتی ہے اور شاید ہمیشہ کے لیے ایک ایسے گوشۂ تنہائی میں پناہ گزیں ہوجاتی ہے جہاں وہ ہوتی ہے اور ماتم یک شہر آرزو! مشرقی شعریات قدامت، انحطاط، ازکاررفتگی کا استعارہ بن جاتی ہے۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ مشرقی شعریات کا یہ استعاراتی مفہوم خود مشرقی شعریات کے تنقیدی مطالعے، اس کے صالح وغیر صالح عناصر کے شعور سے برآمد نہیں ہوا تھا۔ یہ سب ایک طرف اس ثنویت کا کیا دھرا تھا جو 'ہم' کو 'وہ' پر طاقت واجارہ دیتی اور 'ہم' کو 'وہ' کی ماہیت وتقدیر کا فیصلہ کرنے کی حیثیت عطا کرتی تھی اور دوسری طرف مشرقی شعریات سے ہٹ کر کلاسیکی اردو شاعری پر نظر ڈالنے کا

نتیجہ تھا۔

انجمنِ پنجاب کی شعری تنقید میں ثنویت کی دوسری سطح، شعری متن کے مواد و ہیئت کی اس دوئی سے عبارت تھی، جو مغربی تنقید میں یونانی عہد سے چلی آ رہی تھی۔ افلاطون اور ارسطو نے شاعری کو نقل قرار دیا تھا۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ نقل ہی کے تصور میں مواد ہیئت کی وہ ثنویت موجود تھی، جو بعد میں مغربی تنقید میں طرح طرح سے جلوہ نما ہوتی رہی ہے۔ افلاطون نے شاعری کا جائزہ، شاعری کے طور پر نہیں لیا تھا۔ وہ شاعری کو اس دنیا کی نقل سمجھتا تھا جو خود اعیان کی نقل ہے۔ اس طور وہ شاعری کو حقیقت سے تین درجے دور قرار دیتا تھا۔ شاعری کا حقیقت سے دور ہونا، اسے فلسفیانہ اور سماجی سوالات کے کٹہرے میں لا کھڑا کرنا ہے۔ ایم۔ ایچ۔ ابرامز کا خیال ہے کہ 'مقالات (افلاطون) سے بس ایک ہی جہت اور مسئلہ برآمد ہوتا ہے، یعنی سماجی حالت اور آدمی کی حالت کی تکمیلیت۔ نتیجتاً فن کے سوال کو سچائی، انصاف اور خیر کے سوالات سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔"(۲۲) ہر چند ارسطو نے شاعری پر افلاطونی اعتراضات کا جواب دیا تو شاعری کو 'تاریخ کے مقابلے میں زیادہ فلسفیانہ اور زیادہ بہتر چیز"(۲۳) قرار دیا کہ شاعری ممکنات سے متعلق ہوتی ہے۔ اس طور شاعری پر حقیقت سے دور ہونے کے الزام کا مسکت جواب دیا، تاہم شاعری کو نقل ہی کہا۔ گو نقل کو انسانی جبلت قرار دے کر شاعری کا جواز انسانی وجود ہی میں دریافت کیا، مگر اس سے ان تمام سوالات کا دروازہ بند نہیں ہوتا جو شاعری کو نقل سمجھنے ہی کے نتیجے میں پیدا ہوئے ہیں۔ مغربی تنقید میں نوکلاسیکی عہد تک نقل ہی مرکزی ادبی تصور تھا، جسے اٹھارویں صدی کی رومانویت نے پہلی مرتبہ چیلنج کیا۔ رومانویت نے نقل کی جگہ تخّیل کو کلیدی اہمیت دی۔ نقل کی رُو سے شاعری باہر، سماج، مظاہر، اشیا سے وابستہ رہتی ہے؛ شاعری کے ممکنات بھی ان سب سے برآمد ہوتے ہیں اور اس بنا پر شاعری ہر ہر قدم پر ان سوالات کی زد پر رہتی ہے جنھیں سماج، دنیا اور اس کے حاوی تصورات کے حامل افراد اٹھاتے رہتے ہیں۔ تاہم واضح رہے کہ نقل کے تصور میں شاعری من حیث النوع شامل رہتی ہے اور شاعر کی شخصیت کی گنجائش نہیں ہوتی، اس لیے تمام سوالات کا رُخ شاعری کی طرف رہتا ہے، شاعر کی طرف نہیں۔ شاعر اگر زیر بحث آتا بھی ہے تو نقل کو بروئے کار لانے میں اس کی کامیابی یا ناکامی کے ضمن میں۔ دوسری طرف تخیل پر مبنی شعریات میں شاعری کو شاعر کی ذات/ انا کی تخلیق قرار دیا گیا ہے۔ کالرج کے نزدیک (ثانوی) تخیل:

> "گھلاتا ہے، پھیلاتا بڑھاتا ہے اور بکھیرتا اڑاتا ہے تا کہ پھر سے تخلیق نو کر سکے۔ یا جہاں یہ طریق ناممکن ہو جاتا ہے، وہاں بھی ہر حالت میں اسے کامل بنانے اور ربط و وحدت پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔"(۲۴)

لہٰذا شاعری پہلے سے موجود کسی حقیقت کی ترجمان نہیں ہوتی، ایک نئی حقیقت کی تخلیق کا ذریعہ ہوتی ہے۔ یہ نئی حقیقت شاعر کی ذات میں مضمر ہوتی یا ذات کے ذریعے تخلیق ہوتی ہے۔ شاعر کی ذات یا روح ایک طرف

خود مختار اکائی ہے اور دوسری طرف ایک نادریافت خطہ ہے، اس لیے شاعری ان نئے حقائق کو وضع یا منکشف کرتی ہے جن پر سماجی زاویے سے، جو طے شدہ حقیقت کا درجہ رکھتا ہے، نہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے نہ باہر کی اشیا و مظاہر سے شاعری کی مطابقت پر بحث کی جا سکتی ہے۔شاعری کا پیمانہ خود شاعری کو قرار دینے کی روش کا آغاز کیا۔ رومانویت میں نئ شعری حقیقت کی تخلیق اس قدر اہم سمجھی گئی کہ تخیل سے یہ صفت منسوب کی گئی کہ وہ پہلے سے موجود حقیقت کو پگھلا اور گھلا سکتا ہے۔ اس طور تخیل نے شاعری کو خود شاعری اور انسانی احساسات کے پیمانے سے جانچنے کی شعریات کی بنیاد رکھی اور مواد و ہیئت کی اس ثنویت کے خاتمے کی ابتدا کی جسے یونانی تنقید نے پیدا کیا۔ کالرج نے اسی تناظر میں نظم کو ایک نامیاتی کُل قرار دیا تھا اور تخیل ہی اس کل یا وحدت کو وجود میں لانے کا ذریعہ سمجھا گیا۔

مغربی تنقید کا یہ سیاق انیسویں صدی کے وسط تک کی مغربی تنقید کے تمام اہم تصورات کی تہ میں موجود تھا۔ انجمنِ پنجاب سے یہ توقع باندھنا کہ وہ مغربی شعریات کے تمام اہم بنیادی تصورات سے آگاہ ہوگی اور اس کا مغربی شعریات سے استفادہ، اس کی تنقیدی آگاہی کا مرہون رہا ہوگا، قطعاً بے جا ہے، مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ہر چند انجمنِ پنجاب نے مغربی شعریات کے بعض تصورات کو خاصے منتشر اور سطحی انداز میں متعارف کروایا، مگر ان کی زد پر مشرقی شعریات کے کلیدی تصورات آئے۔ ایسا فقط نوآبادیاتی صورتِ حال ہی میں ممکن ہوتا ہے کہ فقط اِدھر اُدھر کے چند تصورات کے تازیانوں سے ایک پورے نظام/شعریات کی بنیادیں ہلا کے رکھ دی جائیں۔ اس ممکن کی اہم ترین وجہ یہ ہوتی ہے کہ 'اِدھر اُدھر کے چند تصورات' استعمار کار کی ثقافت کی علامتی نمائندگی کرتے ہیں اور عموماً اس مقام پر ظاہر ہوتے ہیں جہاں استعمار زدہ معاشروں کو مہذب بنانے کا پراجیکٹ عمل آرا ہوتا ہے۔ یہاں تصور، تصور سے مکالمہ نہیں کرتا، طاقت کی حامل ثقافت، طاقت سے محروم ثقافت پر اثر انداز ہوتی ہے۔

مولانا محمد حسین آزاد نے ۱۸۶۷ء اور ۱۸۷۴ء میں انجمنِ پنجاب میں اردو شاعری سے متعلق لیکچر دیے، جنھیں بجا طور پر جدید اردو شاعری کا نقطۂ آغاز تصور کیا جاتا ہے۔ ان کا پہلا لیکچر، ''نظم اور کلام موزوں کے باب میں خیالات'' بڑی حد تک روایتی ہے، یعنی اس میں زیادہ تر عربی، فارسی شعریات سے ماخوذ خیالات ظاہر ہوئے ہیں۔ خاص طور پر شعر کی یہ تعریف کہ ''وہ کلامِ موثر بھی ایسا کہ مضمون اس کا سننے والے دل پر اثر کرے۔'' تاہم اس میں بعض خیالات یونانی تصورِ شعر کی بازگشت بھی محسوس ہوتے ہیں۔ مثلاً

> ''اکثر اشخاص علیٰ العموم فنِ شعر گوئی کو گمراہی خیال کرتے ہیں، اور فی الحقیقت حال ایسا ہی ہے، لیکن جو لوگ سرِّ معنی اور اصل سخن کو پہنچے ہوئے ہیں، وہ جانتے ہیں کہ اگر صناع خبثِ طبیعت سے صنعت کو بری طرح کام میں لائے تو اصل صنعت پر الزام نہیں آسکتا۔''(۲۵)

ڈاکٹر اسلم فرخی کی یہ رائے درست ہے کہ ''افلاطون اور ارسطو کے نظریات شعر کا انھیں صحیح علم نہ تھا۔''(۲۶)

اسی لیے مذکورہ بالا اقتباس میں بھی آزاد نے یونانی تصورِ شعر سے سرسری آگاہی کا ثبوت دیا ہے۔فنِ شعر کی گمراہی کا تصور افلاطون ہی نے پیش کیا تھا اور یونانی تنقید کے نظریۂ نقل ہی میں صنعتِ شعر کے وجود اور خوبیوں، خامیوں کو صنّاع (شاعر) پر منحصر قرار نہیں دیا گیا تھا۔حقیقت یہ ہے کہ یہ وہ تمہیدی خیالات ہیں، جو آگے چل کر اردو شاعری کے خلاف آزاد کے استغاثے کی بنیاد بنتے ہیں۔اسی لیکچر میں وہ فرماتے ہیں کہ ابتدا میں شعر گوئی حکما اور علمائے متبحّر کے کمالات میں شمار ہوتی تھی، اور ان تصانیف میں اور حال کی تصانیف میں فرق بھی زمین و آسمان کا ہے۔البتہ فصاحت و بلاغت اب زیادہ ہے، مگر خیالات خراب ہو گئے۔(۲۷)غور کیجیے: کیا یہ اسی تصور کی بازگشت نہیں کہ برصغیر/مشرق کا ماضی بعید شان دار تھا، مگر اب وہ ثقافت سے محروم اور زوال کا شکار ہے؟ نیز کیا اس میں ہیئت ومواد کی ثنویت صاف محسوس نہیں ہو رہی کہ فصاحت و بلاغت (ہیئت) زیادہ مگر خیالات (مواد) خراب ہو گئے؟ یعنی دونوں میں توازن وتناسب بھی بگڑ گیا۔آزاد نے اپنے موقف کی تائید میں کوئی مثال پیش نہیں کی، بس اس بات پر زور دیا ہے کہ حال کی تصانیف کے خیالات خراب ہو گئے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب آزاد کی دلّی میں غالب ابھی حیات تھے اور آزاد کے ممدوح ذوق کے انتقال کو فقط تیرہ برس گزرے تھے۔

اپنے پہلے لیکچر میں آزاد نے معاصر اُردو شاعری کے خیالات کی خرابی کی نوعیّت واضح نہیں کی تھی، مگر سات برس بعد اپنے لیکچر میں، جب موضوعاتی مشاعروں کی بنیاد رکھی گئی، شاعری کے خراب خیالات کی اصل کو منکشف کیا۔اب آزاد کے لہجے میں اعتماد زیادہ ہے اور خیالات بھی نسبتاً واضح ہیں۔اپنے ہم وطنوں سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں۔

> ''اے گلشنِ فصاحت کے باغبانو! فصاحت اسے نہیں کہتے کہ مبالغے اور بلند پروازی کے بازوؤں سے اُڑے۔قافیوں کے پروں سے فرفر کرتے گئے۔لفاظی اور شوکتِ الفاظ کے زور سے آسمان پر چڑھتے گئے اور استعاروں کی تہ میں ڈوب کر غائب ہو گئے۔فصاحت کے معنی یہ ہیں کہ خوشی یا غم، کسی شے پر رغبت یا اس سے نفرت، کسی شے سے خوف یا خطر یا کسی پر قہر یا غضب، غرض جو خیال ہمارے دل میں ہو، اس کے بیان سے وہی اثر، وہی جذبہ، وہی جوش سننے والوں کے دلوں پر چھا جائے، جو اصل کے مشاہدہ سے ہوتا۔''(۲۸)

گویا معاصر یا آزاد کے لفظوں میں متاخرین کی شاعری کی سب سے بڑی خرابی مبالغہ، لفاظی، شوکت الفاظ اور استعارہ ہیں، جو شاعری کو سادگی اور اصلیت سے دور کرتے ہیں۔آزاد کے پاس خرابی دور کرنے کا حل بھی موجود ہے: قدرے بھاشا اور زیادہ تر یورپ کی زبانیں۔انتہائی ترغیب آمیز اور جذبات آفریں فصیح زبان میں فرماتے ہیں:

''اب رنگ زمانے کا کچھ اور ہے۔ ذرا آنکھیں کھولیں گے تو دیکھیں گے کہ فصاحت و بلاغت کا عجائب خانہ کھلا ہے، جس میں یورپ کی زبانیں اپنی اپنی تصانیف کے گلدستے، ہار، طرے ہاتھوں میں لیے حاضر ہیں اور ہماری نظم خالی ہاتھ الگ کھڑی منہ دیکھ رہی ہے، لیکن اب وہ بھی منتظر ہے کہ کوئی صاحبِ ہمت ہو جو میرا ہاتھ پکڑ کر آگے بڑھائے۔

اے میرے اہلِ وطن اس سے یہ نہ سمجھنا کہ میں تمھاری نظم کو سامانِ آرائش سے مفلس کہتا ہوں۔ نہیں اس نے اپنے بزرگوں سے لمبے لمبے خلعت اور بھاری بھاری زیور میراث پائے، مگر کیا کرے کہ خلعت پرانے ہو گئے اور زیوروں کو وقت نے بے رواج کر دیا۔ تمھارے بزرگ اور تم ہمیشہ نئے مضامین اور نئے انداز کے موجد ہے، مگر نئے انداز کے خلعت اور زیور جو آج کے مناسبِ حال ہیں، وہ انگریزی صندوقوں میں بند ہیں کہ ہمارے پہلو میں دھرے ہیں اور ہمیں خبر نہیں۔ ہاں صندوقوں کی کنجی ہمارے ہم وطن انگریزی دانوں کے پاس ہے۔''(۲۹)

تمثیلی نثر لکھنے میں آزاد کا جواب نہیں۔ نئی شعریات کی قبولیت میں اس تمثیلی نثر کا دہرا کردار ہے۔ یعنی یہ نثر محض ترغیب آمیز اور جذبات آفریں ہی نہیں، بلکہ بعض خیالات کو بغیر استدلالی انداز اپنائے مقبول بنانے میں بھی اپنا جواب نہیں رکھتی۔ یہی دیکھیے: آزاد اردو نظم کی نسائی تمثال پیش کرتے ہیں اور اس کی بے چارگی کا نقشہ بھی کھینچتے ہیں: خالی ہاتھ ہے، صاحبِ ہمّت کی منتظر ہے، اس کے بھاری زیور بے رواج ہو گئے۔ وہ یورپ کی زبانوں کے مقابلے میں خالی ہاتھ ہے اور انھی کے مقابل آنے سے اس کے زیور بے رواج ہو گئے۔ یہ واضح کرنے کی چنداں ضرورت نہیں کہ وہ جس صاحبِ ہمت کی منتظر ہے، وہ یورپ ہے۔ یورپ کی 'اَن کہی' تمثال مردانہ ہے۔ اگر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ادب میں ہر بات معنی خیز ہوتی ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ اردو شاعری کی تانیثی اور یورپ کی ذکوری تمثال خاصی معنی خیز ہے۔ آزاد کی نظر میں اردو شاعری جس بے چارگی، پسپائی، خود انحصاری سے محرومی، نئے زمانے کے ہاتھوں پٹ جانے کی کیفیت میں مبتلا تھی، اس کے لیے نسائی تمثال ہی موزوں تھی۔ علاوہ ازیں خلعت اور بھاری زیوروں کی تمثیل بھی کچھ کم معنی خیز نہیں۔ یہ تمثیل معنی اور ہیئت و مواد کی ثنویت پر دال ہے۔

اُردو شاعری کے خلاف انجمن پنجاب کے استغاثے کا مرکزی نکتہ یہ تھا کہ یہ کذب کی مرتکب ہے اور کذب دراصل نتیجہ ہے، مبالغے اور بلند پروازی کے بازوؤں سے اڑنے کا، لفاظی اور شوکتِ الفاظ کے زور سے آسمان پر چڑھنے اور استعاروں کی تہ میں ڈوب کر غائب ہونے کا۔ غور کریں تو یہاں ٹھیک نشانہ مشرقی شعریات کے اس اہم تصور کو بنایا گیا جس کے مطابق احسن الشعرا اکذبہ یا شعر کی بنیاد زیادہ تر جھوٹ پر ہوتی ہے، نیز بہ قول بحتری 'تم ہم کو اپنی حدودِ نطق میں اسیر کرنا چاہتے ہو (یعنی یہ ممکن نہیں) حالاں کہ شعر جھوٹ، حق گوئی سے بے نیاز کر دیتا

ہے۔'(۳۰) دوسرے لفظوں میں مشرقی شعریات نے یہ رمز دریافت کر لی تھی کہ شاعری ایک جہانِ دیگر ہے، اس کا جھوٹ سچ اپنا ہے۔ جسے ہم روزمرہ زندگی میں جھوٹ سچ، مبالغہ وغیرہ کہتے ہیں، وہ ہماری سماجی زندگی کے سیاق میں تو اچھا، برا ہے، مگر شاعری کے معیارات کا ان سے کچھ لینا دینا نہیں۔ شاعری کا اپنے معیارات پر اصرار کا لازمی مطلب، زبان کی اس قوت کو باور کرانا ہے، جسے شاعری بروے کار لاتی ہے اور اگر وہ اس قوت کا انکار کرے یا اس سے روگردانی کرے تو وہ محض کلامِ موزوں بن کر رہ جائے۔ شاعری، زبان میں معنی کے ایک خاص کردار کے تصور کے بغیر ممکن ہی نہیں۔ شاعری دریافت کرتی ہے کہ زبان میں معنی کا کردار نہ تو جامد ہے اور نہ محدود۔ زبان میں معنی کی ساری قوت اُس کے 'حالتِ بہاؤ' میں ہونے میں مضمر ہے۔ لہٰذا معنی کو ایک مقام سے دوسرے مقام تک منتقل کیا جا سکتا ہے۔ شاعری میں زبان کا مجازی و استعاراتی تفاعل دراصل معنی کے بہاؤ کو کبھی ایک رُخ، کبھی دوسرے رُخ پھیرنے کے سوا کچھ نہیں۔ چوں کہ یہ رُخ نئے، نادریافت ہوتے ہیں، اس لیے شاعری کا جہان، جہانِ دیگر ہوتا ہے۔ چناں چہ مشرقی شعریات میں اچھے شعر کے جھوٹے ہونے کا مفہوم فقط یہ ہے کہ اس میں زبان کا مجازی و استعاراتی تفاعل عروج پر ہوتا ہے، یعنی مجاز و استعارہ کے پیرائے میں ایسی باتیں کہی جاتی ہیں جو اس قدر نئی، انوکھی ہوتی ہیں کہ روزمرہ سیاق میں ان کے ناقابل یقین (اور جھوٹے) ہونے کا گمان ہوتا ہے۔ جیسے مرزا غالب کے اس شعر ہیں: ہوتا ہے نہاں گرد میں صحرا میرے ہوتے/ گھستا ہے جبیں خاک پہ دریا میرے آگے۔ صحرا کا گرد میں منہ چھپا لینا اور دریا کا خاک پر اپنی پیشانی گھسنا، روزمرہ سیاق میں ناقابلِ یقین ہے، لیکن اگر ہم پیشانی گھسنے اور دریا کو استعارہ قرار دیں تو مظاہرِ فطرت پر انسانی انا کی برتری وعظمت کا ایک ایسا تصور پیدا ہوتا ہے جو نیا، انوکھا اور حیرت ومسرت عطا کرنے والا ہے اور اس تصور کی تخلیق گھسنے اور دریا کے معانی کے ایک مقام (لغوی) سے دوسرے مقام (استعارتی) کی طرف منتقلی کی مرہون ہے۔

> ''حقیقت یہ ہے کہ انجمنِ پنجاب نے شاعری کو شاعری کے معیارات سے سمجھنے کے مشرقی تصور پر ضرب لگائی اور اس کے لیے جس تصورِ شعر کو آلہء کار بنایا گیا، وہ مغربی شعریات کا تصوّرِ نقل تھا۔''

آزاد کا یہ کہنا:

> ''انگریزی تحریر کے عام اصول یہ ہیں کہ جس شے کا حال یا دل کا خیال لکھیے تو اسے اس طرح ادا کیجیے کہ خود وہ حالت گزرنے سے یا اس کے مشاہدہ کرنے سے جو خوشی یا غم، یا غصّہ، یا رحم، یا خوف، یا جوش دل پر طاری ہوتا، یہ بیان وہی عالم اور وہی سماں دل پر چھا دیوے۔''(۳۱)

انجمنِ پنجاب کے مغرب اساس شعری منشور کی ترجمانی تھا۔ انجمن پنجاب کے مشاعروں کے اجرا کے چار برس بعد اخبارِ انجمنِ پنجاب میں خادم الشعرا نامی کسی مصنف کا ایک مضمون بعنوان ''ہمارے ملک کی شاعری''

شایع ہوا۔اس میں ٹھیک یہی خیالات پیش کیے گئے۔

> ''شاعری وہ ہے کہ اگر شاعر اپنے عمدہ عمدہ جملوں، ترکیبوں میں بہ لباسِ نظم گلشن کی حالت کو بیان کرنا شروع کیا تو گویا گلشن کا نقشہ سامعین کی آنکھوں کے روبرو ہو گیا اور اگر اپنے پیارے پیارے لفظوں سے ملک کی حالت بیان کرنا شروع کی تو اپنی تصنیف کو جام جم یا آئینہ سکندر بنا دیا۔''(۳۲)

ڈاکٹر محمد صادق نے پنجاب کے لیفٹننٹ گورنر کے سیکرٹری کی ایک رپورٹ کا حوالہ' آزاد، معاصرین کی نظر' میں دیا ہے، جو گورنر کے خیالات پر مبنی ہے۔اس رپورٹ میں بعینہ وہی تصورِ شعر ہے، جسے آزاد نے اپنے لیکچروں میں اور اخبارِ انجمنِ پنجاب کے مصنّفین نے دہرایا ہے۔

> ''بڑا شاعر وہ ہے کہ مصیبت کا بیان کرے تو رلا دے، خوشی کی بات سے ہنسا دینا، شجاعت کے بیان سے لڑا دینا، ظلم کے بیان سے ظالم سے بے زار کر دینا، اس کی زبان کے اختیار میں ہو....شاعر کو چاہیے کہ جو لکھے ایسا لکھے کہ سنتے ہی انسان کا دل راستی کی طرف مائل ہو... باغ کی سبزی اور ہریاول، غروبِ آفتاب کے وقت افق کی خوش نمائی اور اس کے طلوع کے وقت جو خدا کی صنعتِ کاملہ کا نمونہ ہے کہ شاعر ہی خوب سمجھ سکتا ہے۔بس اسے چاہیے کہ ان کیفیتوں کے بیان سے خاص و عام کے دلوں پر اثر کرے تا کہ مشکل کے وقت عبرت حاصل کریں اور فرصت کے وقت اس نعمتِ غیبی کا شکر بجا لائیں۔''(۳۳)

اس بات سے قطع نظر کہ یہ اُردو ادب کی تاریخ کا ایک نادر واقعہ تھا کہ حاکمِ وقت نے شعری جمالیات کا آئین وضع کیا اور اس عہد کے ممتاز ادبا نے نہ صرف خود اس آئین کی پابندی کی بلکہ اس کے نفاذ کے لیے نہایت مخلصانہ کوششیں کیں، غور طلب بات یہ ہے کہ انجمنِ پنجاب کا شعری آئین مغربی شعریات کے نظریۂ نقل کی ایک سادہ تشریح پر مبنی تھا۔رومانوی ادبی تحریک سے پہلے مغربی تنقید میں یہ عام طور پر تسلیم کیا جاتا تھا کہ شاعری فطرت، انسانی اعمال، اجتماعی جذبات وغیرہ کی نقل ہوتی ہے۔گویا شاعری کا فریضہ' پہلے سے موجود' مظاہر کو اس طور پر پیش کرنا تھا کہ ٹھیک وہی تاثرات و کیفیات پیدا ہوں جو ان مظاہر سے عام طور پر وابستہ تصور کی جاتی ہیں۔نظریۂ نقل میں شاعری کی اپنی کائنات، اپنے معیارات کا صریحی انکار موجود تھا۔شاعری کے معیارات بہ یک وقت مظاہر اور ان کی موثر نقل میں مضمر تھے۔چناں چہ اس نظریے میں شاعری کو شاعر سے باہر کی دنیا کی نظر سے جانچنے اور شاعری کے لیے ایک لائحۂ عمل مرتب کرنے کا ایک پورا میکانزم، موجود تھا۔نظریۂ نقل میں ایک' اصل' کا تصور موجود تھا اور شاعری پر اس شدید دباؤ کو برقرار رکھنا منطقی طور پر بجا لگتا تھا کہ وہ اصل کے مطابق ہو۔' اصل' پر چوں کہ شاعر کو اجارہ نہیں تھا، ' اصل' اپنی گہری سطح پر مابعد الطبیعیاتی اساس کا حامل اور عمومی سطح پر ایک' عوامی ملکیت' تھا، اس لیے اصولاً ہر شخص عام طور پر اور عوامی ملکیت کو اپنی ملکیت قرار دینے والا مقتدر طبقہ خاص طور پر، یہ طے کرنے کا مجاز تھا کہ شاعری کہاں تک

اصل کے مطابق ہے۔ یہ توقع غیر مناسب نہیں کہ نظریہءنقل میں، شاعری کا اصل کے مطابق ہونا ایک فنی سوال ہونا چاہیے تھا، مگر 'اصل' کا مابعد الطبیعی، عوامی و عمومی ہونا اور شاعری سے پہلے موجود ہونا ہی ماورائے فن سماجی و اخلاقی سوالات کی راہ کھولتا تھا۔ یہی وہ سیاق تھا، جس میں ناظم تعلیماتِ عامہ کرنل ہالرائیڈ نے انجمن کے پہلے مشاعرے (۳۰ رمئی ۱۸۷۴ء) کے موقع پر کہا کہ ''یہ جلسہ اس لیے منعقد کیا گیا ہے کہ نظم اردو جو چند عوارض کے باعث تنزل اور بدحالی میں پڑی ہوئی ہے، اس کی ترقی کے سامان بہم پہنچائیں جائیں۔''(۳۴) اُردو شاعری کا سب سے بڑا عارضہ اس کا اصل کے مطابق نہ ہونا تھا اور اس کی ترقی کا مطلب اسے اس 'اصل' کے مطابق بنانا تھا جسے اربابِ انجمن نے تشکیل دیا تھا۔

انجمنِ پنجاب کے تحت اس خیال کی تشہیر بڑے پیمانے پر کی گئی کہ جب شاعری 'اصل' سے دور ہوتی ہے تو وہ کذب کا ارتکاب کرتی ہے اور سوسائٹی کے اخلاق بگاڑتی ہے۔ خادم الشعرا نے اپنے مذکورہ صدر مضمون میں بڑے وثوق سے لکھا کہ 'یہ شاعری ہمارے اخلاق کو بالکل بگاڑ رہی ہے، بلکہ یہ بے شک دروغ گوئی کا مادہ پیدا کرتی ہے اور ہمارے ملک کی نسلوں کو راست گوئی کے پورے مرتبے پر نہیں پہنچنے دیتی....ذکاوت پیدا نہیں ہونے دیتی، مذہبوں پر قائم نہیں رہنے دیتی، برے کاموں کو اچھا بنا کر پیش کرتی ہے۔ ایسی شاعری کو ہمارا سلام ہے۔'(۳۵) (انھی خیالات کو بعد میں مولانا حالی نے مقدمے میں زیادہ واضح، منظّم اور موثر انداز میں پیش کیا۔ یہ بات یقینی ہے کہ یہ خیالات انھوں نے اپنے قیامِ لاہور ہی کے دنوں میں ترتیب دیے تھے۔) آزاد نے بغیر لگی لپٹی کے کہا کہ اُردو شاعری کا دروغ گوئی میں مبتلا ہونا، اس سبب سے ہے کہ ''ہمارے نازک خیال اور باریک بیں لوگ استعاروں اور تشبیہوں کی رنگینی اور مناسبت لفظی کے ذوق وشوق میں خیال سے خیال پیدا کرنے لگے اور اصلی مطالب کے ادا کرنے میں بے پروا ہو گئے۔''(۳۶) یعنی ہماری شاعری اصلی مطالب سے اس لیے دور ہوئی کہ وہ استعارہ اور مناسبت لفظی کے شوق میں گرفتار ہوئی اور خیالات کی نقل کرنے کے بجائے، استعارے کے خودمختار تفاعل سے خیالات 'تخلیق' کرنے لگی۔ تو کیا سارے فساد کی جڑ استعارہ اور مناسبتِ لفظی ہے؟ آزاد استعارے کی اہمیت کا احساس رکھتے ہیں، اسے یک سر مسترد نہیں کرتے، مگر اسے اصلیت کا پابند رکھنا چاہتے ہیں۔ گویا استعارے کی حکم رانی سے خوف زدہ ہیں، اسے نظریۂ نقل کے عین مطابق اصل یعنی فطرت اور اخلاق کے تابع رکھنا چاہتے ہیں۔ بعد میں حالی نے جب قوتِ متخیلہ کو قوتِ ممیّزہ کے تابع رکھنے پر زور دیا تو اسی خیال کی توثیق کی۔

انجمنِ پنجاب کے استعماری قائدین اور ان کے مقامی معاونین اس امر سے بے خبر نہیں تھے کہ ان کا اردو شاعری کے خلاف استغاثہ نظری اور آئیڈیالوجیکل تھا۔ ایک نیا نظریۂ شعر متعارف کروانا ہندوستانیوں کو یورپی طرز پر مہذب بنانے کے وسیع عمل کا حصہ تھا اور اس کے لیے لازم تھا کہ مقامی باشندوں کو ثقافتی سطح پر محروم و پسماندہ ثابت

کیا جائے اور ان کے دل میں یہ یقین راسخ کیا جائے کہ ان کے اب تک کے ثقافتی و شعری حاصلات عوارض کی پوٹ ہیں۔ وہ جس سٹیٹ اپریٹس سے یہ خیال پیش کر رہے تھے وہ ہر طرح کے نظریات کی قبولیت ممکن بنا سکتا تھا، خواہ ان کی کوئی حقیقی بنیاد ہو یا نہ ہو۔ چناں چہ آپ دیکھیے کہ انجمنِ پنجاب نے اس بات کو نظری طور پر تو ثابت کر دیا کہ شاعری پر استعارے کی حکم رانی سے اخلاق بگڑتے ہیں، دروغ گوئی پیدا ہوتی ہے، مذہب سے آدمی دور ہوتا ہے، برے کام اچھے لگتے ہیں، مگر اس کی تائید میں کوئی مثال پیش نہیں کی گئی، جس سے واضح ہوتا کہ برصغیر کے باشندوں کی اخلاقی برائیوں کی ذمے داران کی شاعری ہے۔ ولی، میر، درد، سودا، آتش، انشا، ذوق اور غالب نے آخر ہندوستانیوں کے اخلاق کو بگاڑنے میں کیا کردار ادا کیا؟ اس براہِ راست سوال کا سامنا اربابِ انجمن کرنے کو تیار نہیں تھے، تاہم اتنا کہنے میں انھیں تامل نہیں تھا کہ ان کی شاعری سکول کے بچوں کو نہیں پڑھائی جا سکتی، اس لیے یورپی طرز کی نیچرل شاعری اردو میں تخلیق کی جائے اور اسے تعلیمی نصاب میں شامل کیا جائے۔

آزاد نے نیچرل شاعری کا یہ مفہوم واضح کیا:

> ''ہر ملک کی انشا پردازی، اپنے جغرافیے اور سرزمیں کی صورتِ حال کی تصویر بلکہ رسم و رواج اور لوگوں کی طبیعت کا آئنہ ہے۔ سبب اس کا یہ ہے کہ جو کچھ شاعر یا انشا پرداز کے پیشِ نظر ہوتا ہے، وہی اس کی تشبیہوں اور استعاروں کا سامان ہوتا ہے۔'' (۳۷)

اس بات پر مزید اصرار غیر ضروری ہے کہ نیچرل شاعری کا یہ تصور اپنی اصل میں نظریہء نقل کی سادہ توضیح سے زیادہ نہیں، تاہم ایک اہم بات کی نشان دہی ضروری ہے۔ نیچرل شاعری کا بنیادی مقدمہ یہ تھا کہ شاعری اپنی متعلقہ ثقافت کا آئنہ ہے اور ثقافت کا تصور فطرت (جغرافیہ، آب و ہوا اور انسانی فطرت) اور اجتماعی رسوم و رواج کو محیط ہے۔ چوں کہ ثقافت کا یہ تصور 'حسّی، زمینی اور نیچرل' ہے، اس لیے یہ جزئی ہے؛ اس میں ثقافت کی فکر و دانش اور مجموعی تصورِ کائنات کی گنجایش موجود ہی نہیں۔ واضح رہے کہ ثقافت کا یہی جزئی تصور اردو شاعری پر فارسی زبان، کلچر اور شاعری کے اثرات کے مضر ہونے کا قضیہ گھڑتا ہے اور بھاشا کی شاعری کی تعریف میں رطب اللسان ہوتا ہے۔ ثقافت کے نیچرل تصور میں یہ خیال کرنے کی گنجایش موجود ہی نہیں تھی کہ 'شاعری کی ثقافت' حقیقت میں 'معنی کی ثقافت' ہے؛ شاعری معنی آفرینی کا نام ہے اور شاعری کا مایہء خمیر جن الفاظ پر مبنی ہوتا ہے، وہ نئے معنی کی تخلیق کرتے ہیں، اس لیے شاعری میں بلبل ہو یا کوئل، شمع ہو یا دیا وہ استعارہ و علامت ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ ان کی استعاراتی و علامتی حیثیت اگر ثقافت کے مجموعی تصورِ کائنات میں جگہ بنا لے تو ان کی غیریت اور اجنبیت جاتی رہتی ہے۔ دوسری طرف شاعری جب آئنے کا کردار ادا کرتی ہے تو از خود زبان کا ایک مخصوص و محدود تصور اس پر لاگو ہو جاتا ہے۔ زبان کے اس تصور میں معنی کے عالم بہاؤ میں ہونے کا انکار موجود ہوتا ہے، جس کا ٹھیک

ٹھیک مفہوم زبان کی استعاراتی قوت کو معطل کرنا ہے؛ لفظ کو لغوی و سماجی سیاق تک محدود رکھنا ہے؛ لفظ کے مجازی و مرادی استعمال کو محدود تر کرنا ہے؛ صاف لفظوں میں زبان کے تخلیقی وشاعرانہ استعمال کی راہ مسدود کرنا ہے۔شاعری لامحدود کو محدود (زبان) کے وسیلے سے منکشف کرتی ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے، جب محدود پر ضربیں لگا کر اس کے حدود میں ممکن حد تک وسعت پیدا کی جاتی۔استعاراتی ومجازی تفاعل، زبان کے روزمرہ استعمال پر ضربیں لگانے کا دوسرا نام ہے۔یہ ضربیں شاعر کا وژن لگاتا ہے۔وژن ہی کی تجلّی سے زبان کی حدیں پگھلنے لگتی ہیں۔انجمنِ پنجاب جن علومِ مفیدہ کی اشاعت چاہتی تھی، ان میں نہ تو شاعر کے وژن کی کوئی گنجایش تھی نہ شاعری کو اپنا راستہ متعین کرنے کی آزادی کا کوئی تصور ممکن تھا۔

شاعری کو نقل یا زندگی اور فطرت کی ترجمانی قرار دیتے ہوئے، زبان سے متعلق ایک نہایت معصومانہ تصور پیش نظر ہوتا ہے: یہ کہ زبان ایک شفاف ذریعہ ہے؛ زبان فطرت کو ٹھیک اسی طرح پیش کرنے پر قادر ہے، جس طرح فطرت خود اپنے آپ میں موجود یا جس طور انسانی حسّی مشاہدے میں آتی ہے۔چناں چہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ 'خوشی کی بات سے ہنسا دینا، شجاعت کے بیان سے لڑا دینا، ظلم کے بیان سے ظالم سے بیزار کر دینا، اس [شاعر] کی زبان کے اختیار میں ہے۔' زبان کا یہ تصور دراصل، زبان کی ''حقیقت وضع کرنے'' کی اہم ترین خصوصیت کو دبانے یا نظرانداز کرنے کے نتیجے میں پیدا ہوتا ہے۔حالاں کہ روزمرہ زندگی میں عام طور پر اور شاعری میں خاص طور پر، زبان کی یہ خصوصیت اپنا اظہار کرتی ہے۔روزمرہ زندگی میں کسی واقعے کی لسانی ترجمانی (اگر وہ کسی صاحبِ تخیل کی مرہون ہو) میں بہت کچھ ایسا شامل ہو جاتا ہے، جو واقعے میں موجود نہیں ہوتا۔محض واقعے کا بیان، واقعے کی 'نئی حقیقت' وضع کر دیتا ہے۔شاعری میں تو زبان کی یہ خصوصیت زیادہ شدت سے ظاہر ہوتی ہے کہ یہاں زبان کے حوالہ جاتی (Referntial) رخ کے بجائے اس کا جذباتی (Emotive) رخ ہی پیش نظر ہوتا ہے—غور کریں تو زبان کی ''حقیقت وضع کرنے'' کی خصوصیت، زبان کے اس استعاراتی ومجازی تفاعل ہی کی مرہونِ منت ہے، جو زبان میں معانی کے حالتِ بہاؤ میں ہونے کا مخصوص فنی برتاؤ ہے۔اصولی طور پر نظریۂ نقل زبان کے استعاراتی ومجازی تفاعل کی مخالفت نہیں کرتا؛ استعارہ جہاں تک فطرت کی ٹھیک ٹھیک نقل کرنے میں معاون ہوتا ہے، وہاں تک اسے قبول کیا جاتا ہے، مگر جوں ہی استعاراتی عمل نئی حقیقت وضع کرنے کے میلان کا مظاہرہ کرتا ہے، نظریۂ نقل اس کی شدید مخالفت پر کمربستہ ہو جاتا ہے۔نظریۂ نقل استعارے کو یہ کردار تفویض کرنے کو تیار ہو ہی نہیں سکتا کہ وہ اپنے بل بوتے پر کچھ نیا خلق کرے۔لہٰذا انجمنِ پنجاب کا مجموعی رویہ اگر استعارے کی مخالفت پر مبنی تو تھا تو یہ قابل فہم ہے، مگر سوال یہ ہے کہ کیا استعارے کی مخالفت سے، زبان کے استعاراتی ومجازی تفاعل کی بیخ کنی جا سکتی اور زبان کو عین

خارجی و مشاہداتی حقیقت کا ترجمان بنایا جاسکتا ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ یہی وہ سوال ہے جو انجمن پنجاب کے شعری تصورات اور اس کے تحت تخلیق کردہ نئی اردو شاعری کے نہ صرف باہمی رشتے کو سمجھنے کی کلید ہے بلکہ یہ گرہ کھولنے میں بھی مددگار ثابت ہوسکتا ہے کہ آخر کس طرح استعمار زدہ گروہ، استعمار کاروں کے منشا سے کہیں نہ کہیں، کچھ نہ کچھ انحراف کرنے میں کامیاب ہوتے ہیں۔ نظری طور پر استعارے کی مخالفت، زبان کے استعاراتی و مجازی تفاعل کو محدود کرسکتی ہے، بعض صورتِ حالات میں وقتی طور پر معطل کرسکتی مگر اسے منجمد یا ختم نہیں کرسکتی۔ زبان کی استعاراتی قوت، غالباً واحد ایسی چیز ہے جس پر کسی مقتدرہ کا مستقل اجارہ ممکن نہیں۔ تاہم استعارے کی مخالفت سے، نئی شعری حقیقتیں وضع کرنے کا عمل محدود کیا جاسکتا ہے اور ایسی شاعری 'تصنیف' کی جاسکتی ہے، جس میں غیر معمولی طور پر واضح اور بدیہی باتیں منظوم کی گئی ہوں۔

انجمن پنجاب نے ۱۸۷۴ء میں نئی طرز کی جن منظومات کی تخلیق کی تحریک برپا کی، ان کا اپنے پس پشت شعری تصورات سے رشتہ مطابقت و انحراف کا، بیک وقت ہے، مطابقت کا زیادہ، انحراف کا کم۔ یہ منظومات فرضی و خیالی اور عاشقانہ مضامین پر مبنی ہونے کے بجائے 'واقعیت' کی حامل، نیچرل اور قومی و اخلاقی موضوعات پر ہیں۔ گویا یہ اردو شاعری کے 'عوارض' اور 'تنزلی' کا مداوا ٹھیک انھی خطوط پر کرتی نظر آتی ہیں، جن کا تصور انجمن کی شعری تنقید میں جا بجا موجود ہے۔ تاہم اسی ضمن میں ایک نکتہ ایسا ہے، جس کی طرف کار پردازانِ انجمن کا دھیان نہیں تھا اور نہ جس کی نشان دہی انجمنِ پنجاب کے مورخین و ناقدین نے کی ہے۔ یہ کہ انجمنِ پنجاب، اردو شاعری کو ایک قسم کے محدود احاطوں سے نجات دلانے کی کوشش میں دوسری قسم کے محدود احاطوں میں محبوس کرنے کی مرتکب ہوئی؛ اردو شاعری کو عاشقانہ مضامین کے محدود دائرے سے نکال کر چند نیچرل مضامین کے محدود دائرے میں کھینچ لے گئی۔ انجمن کی شعری تنقید، اردو شاعری کو کھلے پانیوں میں آزادانہ سفر پیما ہونے کا پروانہ دینے کو آمادہ نہیں تھی؛ وہ اردو شاعری کے 'چند مخصوص عوارض' کا سوچا سمجھا، تیز ہدف قسم کا علاج کرنے میں سرگرم تھی۔ یہ علاج آخر کتنی دیر تک جاری رکھا جاسکتا تھا! چناں چہ نئی طرز کے محض دس موضوعاتی مشاعرے ہی منعقد ہوسکے۔ (۳۸)

انجمن کے نظمیہ مشاعروں کو واقعیت کا پابند بنانے کی خاطر، برسات، زمستاں، امید، حب وطن، امن، انصاف، مروت، قناعت اور تہذیب جیسے موضوعات پر نظمیں لکھنے کی دعوت دی گئی۔ برسبیل تذکرہ ان موضوعات پر ایک نظر ڈالنے سے اربابِ انجمن کا تصورِ واقعیت بھی آئنہ ہوجاتا ہے۔ برسات اور زمستاں تو سیدھے سادے 'نیچرل موضوعات' ہیں، (تاہم برسات ہندوستان کے لیے جب کہ زمستاں یورپ کے لیے نیچرل ہے) جب کہ باقی موضوعات قومی نوعیت کے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ۱۸۵۷ء کے آشوب کے بعد برطانوی استعمار برصغیر میں

امن، حب الوطنی، امید، انصاف، مروت، قناعت اور تہذیب کے اپنے تصورات کا فروغ چاہتا تھا یا ان سے متعلق روایتی ہندوستانی تصورات کی اپنے حق میں اشاعت چاہتا تھا۔ ان نظموں کا اگر اس زاویے مطالعہ کیا جائے تو خاصی چشم کشا باتیں سامنے آتی ہیں۔ تاہم اس مقام پر اس سوال کا جواب مطلوب ہے کہ انجمن کی موضوعاتی نظموں میں اس واقعیت کی پابندی کس سطح پر اور کسی نوع کی نظر آتی ہے، جسے انجمن کی شعری تنقید میں مرکزی اہمیت دی گئی تھی۔ اکثر نظموں میں تو سادہ، مبالغے سے پاک، نیچرل اسلوب اختیار کیا گیا، تاہم آزاد کی مثنویوں، صبح امید، خواب امن، دادِ انصاف، وداعِ انصاف، گنج قناعت میں تمثیلی پیرایہ اختیار کیا گیا ہے، مثلاً مثنوی موسوم بہ داد انصاف کا یہ حصہ تمثیلی ہے:

ماں کی جانب سے دیانت کا تو فرزند تھا وہ
اور امانت کے کلیجہ کا جگر بند تھا وہ

دانش و داد نے دود اپنا پلایا تھا اسے
حسنِ اعمال نے گودوں کھلایا تھا اسے

اس نے جب ہوش سنبھالا تو بہت شاد ہوئے
ملکِ دل خورمی و عیش سے آباد ہوئے

بعد ازاں مکتبِ تہذیب میں سب لائے اسے
تا کہ دنیا کی بھی کچھ عقل ذرا آئے اسے

یہاں ادب نے اُسے شائستہ و دل خواہ کیا
علم نے اس کو ہر اک راز سے آگاہ کیا

کر چکے علم و ادب جب کہ ادا حق اپنا
اور فضیلت نے کیا نائبِ مطلق اپنا

ملک القدس کے دربار میں تب لائے اسے
کہ معزز کسی اعزاز سے فرمائے اسے

سر دربار بہ صد حسن و ادب آیا وہ
ایسے آداب سے تسلیم بجا لایا وہ

کہ شہ قدس اسے دیکھ کے خور سند ہوا
اور ہر اک حاضر دربار رضا مند ہوا

دونوں استاد و اتالیق تھے ہمراہ آئے
باندھ کر دستِ ادب روبہ روئے شاہ آئے

کی یہ پھر عرض کہ تو خسروِ نورانی ہے
اور تجھے عالم بالا کی جہاں بانی ہے

حال یہ علم و ادب نے جو سب اظہار کیے
اور قیافہ نے بیاں اس کے سب اطوار کیے

خسروِ قدس نے تب مورد اعزار کیا
خلعت و عزت وعظمت سے سرفراز کیا

مشتری نے دیا عزت کا عمامہ اپنا
اور عطارد نے دیا ہاتھ سے خامہ اپنا

لقب خسروِ انصاف اسے ارشاد کیا
اور روانہ بہ سوئے کشور ایجاد کیا

کہ ہوا ملک فنا ہے جو خراباتِ تمام
ستم و جور کی ہے چھائی ہوئی رات تمام

جاکے آفاق کو تم نور سے پر نور کرو
اور خرابات جہاں عدل سے معمور کرو [۳۹]

بادی النظر میں انصاف کی عظمت کا یہ تمثیلی قصہ اس واقعیت سے انحراف محسوس ہوتا ہے، جسے اردو شاعری میں 'رائج' کرنے کے لیے آزاد اس قدر کشٹ اٹھا رہے تھے، مگر کیا واقعی؟ اس سوال کا ایک رخ تو یہ ہے کہ کیا آزاد کی تمثیلی مثنویاں (اور نیرنگِ خیال کے تمثیلی مضامین بھی) واقعیت واصلیت سے انحراف کی مرتکب ہو رہی ہیں اور دوسرا رخ یہ ہے کہ کیا تمثیل، ایک صنفِ ادب یا پیرایہء بیان کے طور پر اصلیت سے دور ہوتی اور زبان کی ''نئی حقیقت وضع'' کرنے کی صلاحیت کا اظہار ہوتی ہے؟ دیکھنے والی بات یہ بھی ہے کہ آخر ۱۸۵۷ء کے بعد خاص طور پر اردو میں تمثیل نگاری کا اس قدر رواج کیوں ہوا؟

قصہ یہ ہے کہ اُردو میں تمثیل اور تمثیلی اسلوب کا چلن وجہی کی سب رس سے موجود ہے۔ رجب علی بیگ سرور کی گلزار سرور، عبدالرحمٰن حیرت کی مثنوی جنگِ عشق تمثیلیں ہیں۔ علاوہ ازیں میر کی مثنوی اژدر نامہ، نظیر کیھنس نامہ میں تمثیلی اسلوب اختیار کیا گیا ہے۔ اوّل الذکر تینوں تمثیلیں فارسی تمثیلی قصوں (محمد یحیٰ بن سیبک فتاحی کی دستور عشاق، ملا محمد رضی ابن محمد شفیع کی حدائق العشاق) سے ترجمہ ہیں۔ ان تمثیلوں کا موضوع اخلاق اور تصوف ہے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ اردو میں تمثیل نگاری ایک باقاعدہ تحریک کی صورت اختیار کرتی نظر آتی ہے، مگر اب فارسی کے بجائے انگریزی تمثیل یعنی Allegory کو اردو میں رواج دینے کی کوشش ہے۔ جن انگریزی تمثیلوں کو اردو میں ڈھالنے کی کوشش کی گئی ہے، وہ اٹھارویں صدی کی ہیں۔ برصغیر کا انیسویں صدی کا نصفِ آخر متعدد باتوں میں اٹھارویں صدی کے یورپ کی ان ثقافتی تشکیلات کا احیا کرنے میں جُٹا نظر آتا ہے جنھیں خود یورپ نے ترک کر دیا تھا۔ ان میں ایک تمثیل بھی تھی۔ ایڈمنڈ سپنسر کی فیری کوئنز، جان بینن کی پلگرم پراگرس اور اڈیسن و سٹیل کے تمثیلی مضامین، انیسویں صدی کے یورپی تخلیقی ذہن کے لیے از کار رفتہ اور قصہ پارینہ تھے، جب کہ اُردو میں کریم الدین احمد کی خط تقدیر (۱۸۶۲ء) منشی عزیز الدین کی جوہر عقل (۱۸۷۴ء)، حاجی محمد خان رئیس خواجہ کی طلب صادق (۱۸۹۴ء)، شاد عظیم آبادی کی مادرِ ہند (۱۸۸۷ء اشاعت ۱۹۳۵ء) منشی گورکھ پرشاد عبرت گورکھ پوری کی حسن فطرت (۱۸۹۰ء) اور سب سے بڑھ کر آزاد کے مضامین (نیرنگِ خیال) اور مثنویاں انگریزی تمثیلوں کا ترجمہ، ماخوذ یا متاثر ہو کر لکھی گئیں۔ علاوہ ازیں اسی عہد میں نذیر احمد نے بعض ناول اور شرر نے چند تمثیلی مضامین لکھے۔ ان کے پیشِ نظر بھی اٹھارویں صدی کے انگریزی تمثیلی مضامین تھے۔ لہٰذا انیسویں صدی میں اردو میں انگریزی کے اثر سے تمثیل نگاری ایک اہم رجحان کی شکل اختیار کر گئی تھی۔

ایک بات واضح ہے کہ ہم آزاد کی تمثیلی مثنویوں کو نہ تو ان کے فطری میلانِ طبع کا نتیجہ قرار دے سکتے ہیں اور نہ فارسی تمثیل نگاری کی روایت سے ان مثنویوں کی نسبت دریافت کی جاسکتی ہے۔ نیرنگِ خیال کے تمثیلی مضامین

تو جانسن اور ایڈیسن کے مضامین کا ترجمہ ہیں اور آزاد کو اس بات پر فخر بھی ہے کہ وہ انگریزی قفلوں میں بند تمثیل نگاری کو پہلی مرتبہ اُردو میں متعارف کروا رہے ہیں حالاں کہ ان سے پہلے اُردو میں انگریزی کے اثر سے تمثیل نگاری کا آغاز ہو چکا تھا۔

منظر اعظمی نے مشرقی تمثیل نگاری اور مغرب کے زیرِ اثر اردو میں تصنیف ہونے والی تمثیلوں کا امتیاز اجاگر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''انگریزی تمثیل خصوصاً اٹھارویں صدی کے انگریزی تمثیلی ادب کے زیرِ اثر اردو میں جو تمثیلی لہر آئی، اس میں مشرقی تمثیلوں کی بلیغ اشاریت نہیں ملتی۔ تمثیلی فضا، سلسلہ در سلسلہ استعارات کی دونوں سطحوں کی متوازیت اور معنوی گہرائی بھی کم ہوتی گئی۔''(۴۰) قابلِ غور بات یہ ہے کہ نئی اردو تمثیلوں میں آخر بلیغ اشاریت کیوں کم ہوئی؟ اس سوال کا جواب اعجاز احمد نے تلاش کرنے کی کوشش ہے۔ ان کا موقف ہے کہ تمثیل، تیسری دنیا (نوآبادیاتی ممالک) میں ادب کی سب سے اہم صنف ہوتی ہے اور قوم پرستی اس تمثیل کا تنظیمی بیانیہ اصول ہوتی ہے۔ اس کے ذریعے تیسری دنیا کی قوم پرستی [حب وطن] کو مابعدالطبیعیات کا ایک نیم مذہبی وظیفہ عطا کرنا [مقصود] ہوتا ہے۔(۴۱) گویا مشرقی تمثیلوں کی بلیغ اشاریت کا اہم سبب اخلاق وتصوف کی وہ روایت تھی، جس میں مشرقی معاشرے پیرے ہوئے تھے۔ ہر چند مغربی تمثیلوں پر گہرا مذہبی اثر تھا اور وہ عیسوی مابعدالطبیعیات کی ترجمان تھیں، جان بنین کی تمثیل کا کبیری کردار ہی کرسچین ہے جو شہر برباد سے آسمانی شہر کا سفر اختیار کرتا ہے، مگر انیسویں صدی میں اردو میں تمثیل نگاری قوم پرستی کے فروغ کا ذریعہ تھی یعنی تمثیل اپنے مابعدالطبیعیاتی سرچشمے سے کٹ گئی تھی۔ اس لیے بلیغ اشاریت سے محروم ہوگئی۔ گو اعجاز احمد کا یہ کہنا بھی ہے کہ تیسری دنیا کی تمثیل نگاری پر عیسوی مابعدالطبیعیات کا سایہ برقرار رہتا ہے، جس کی وجہ سے قوم پرستی مقامی، سیکولر کردار سے محروم رہتی ہے۔ یہ ایک اہم انکشاف ہے کہ اُردو تمثیلیں قوم پرستی کے جذبات کی اشاعت کا ذریعہ سمجھی گئیں۔

اصل یہ ہے کہ تمثیل کی صنف میں زبان کے اس استعاراتی استعمال کی گنجایش بے حد معمولی ہے جس سے زبان نئی شعری صداقتیں وضع کرتی ہے۔ تمثیل، وہ نظمیہ یا نثری بیانیہ ہے جو ''معنوی اعتبار سے کم از کم دو بالکل متوازی سطحیں رکھتی ہے۔ ایک بالائی سطح جو افسانوی ہو اور دوسری زیریں، جو کسی مخصوص سلسلۂ خیال سے بنتی ہو اور ان دونوں سطحوں میں ایک ایسا معنوی ربط ہو کہ بالائی سطح کے نشیب وفراز دراصل زیریں سطح پر موجود سلسلہء خیال کے اتار چڑھاؤ پر منحصر ہوں۔''(۴۲) اہم بات یہ ہے کہ تمثیل جس سلسلہء خیال کی افسانوی تجسیم کرتی ہے، وہ اقدار، حقائق، تصورات یا جانی پہچانی باتیں ہوتی ہیں اور لازماً عمومی اور رواجی ہوتی ہیں؛ پہلے سے اچھی طرح معلوم ہوتی ہیں۔ انھیں تمثیل کی تخلیق کے دوران میں دریافت نہیں کیا جاتا۔ تمثیل ان کی ٹھیک ٹھیک، نمایندگی کرتی ہے۔ چناں چہ

تمثیل نظریہء نقل کے تحت شاعری تصنیف کرنے کا ایک حربہ ہے۔

تمثیل میں وہ ثنویت پوری طرح برقرار رہتی ہے، جو عہدِ یونان سے مغربی تنقید میں چلی آرہی تھی اور جسے انجمنِ پنجاب اردو میں بھی رواج دینے کی سعی کر رہی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ تمثیل کی زیریں (سلسلہء خیال) اور بالائی (افسانوی) سطحوں میں کسی مقام پر اتحاد نہیں ہوتا۔ یہ کم و بیش وہی ثنویت ہے جو مغربی فکر میں فطرت/ ثقافت، بدن/ روح، شعور/ لاشعور، احساس/تعقل کے نام سے چلی آتی ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ یہ جن ثنوی جوڑوں کو وجود میں لاتی ہے، وہ اپنی خصوصیات میں ایک دوسرے کی مکمل ضد ہوتے ہیں: ایک اعلیٰ ترین اور دوسرا اسفل ترین خصوصیات کا حامل ہوتا ہے۔ دونوں میں کوئی نقطہء اشتراک ہوتا ہے نہ وحدت ممکن ہوتی ہے۔ یہی نہیں دونوں میں ایک کشمکش اور جدلیات بھی جاری رہتی ہے۔ یہی ثنویت مشرق ومغرب کے تصورات سے لے کر تمام دیگر نوآبادیاتی بیانیوں میں کارفرما ہوتی ہے۔

انجمنِ پنجاب، نیچرل شاعری میں جن تصورات وحقائق کی ٹھیک ٹھیک نمایندگی چاہتی تھی، ان کے لیے تمثیلی پیرایہ ازحد موزوں تھا۔ اس پیرائے میں حب وطن، انصاف، تہذیب وغیرہ کے بنے بنائے تصورات کی موثر ترجمانی کی قابلِ رشک اہلیت تھی۔ تصورات کو افسانوی پیکر عطا کرنے اور انھیں ایک نیم مابعدالطبیعیاتی فضا میں عمل آراد کھانے سے ایک ایسا اثر تخلیق ہوتا تھا جس کی نوعیت شاعرانہ نہیں، اساطیری تھی، مگر یہ تصورات کی تعلیم میں پوری طرح کام یاب تھا۔ مثلاً آزاد کی مثنوی قناعت حیرت ومسرت بیدار کرنے والی شاعرانہ تاثیر سے محروم، مگر ایک نیم مابعدالطبیعیاتی، نیم اساطیری فضا کی حامل ہونے کی بناپر قناعت کی اہمیت اور خاص معنویت (جو پوری طرح واضح ہے) ذہن میں راسخ کرتی ہے۔ دربارِ مقدس کے آئینہ اسرار میں لوگ اپنے باطن کا حال دیکھتے ہیں:

سر تا بہ قدم عکس ہوئے جلوہ گر اس میں	اس طرح کے آئے وہ نظر جانور اس میں
جن کے بدنوں پر نہ دہن تھے نہ گلے تھے	کھانے کے لیے سارے شکم ہو کے ڈھلے تھے
ملتی تھی نہ وہ شے کہ قناعت کریں جس پر	مانند مگس تھے کبھی اس پر کبھی اِس پر
تھے خواری و رسوائی میں دن کاٹتے پھرتے	اور ہونٹ تھے مکھی کی طرح چاٹتے پھرتے
پر ولولہ حرص نہ ہوتے تھے کم ان کے	غربال کی صورت تھے نہ بھرتے شکم ان کے (۴۳)

یہ واضح کرنے کی ضرورت نہیں کہ کون لوگ آئینہ اسرار میں خود کو جانور کے طور پر دیکھتے ہیں اور کن لوگوں کو گہرے طنزیہ انداز میں قناعت کا درس دیا جا رہا ہے؟ انجمنِ پنجاب نے جتنے بھی موضوعات پہ نظمیں لکھوائیں، ان سب کو مطالبِ مفیدہ میں ڈھالنا، گویا شعرا کا 'قومی فریضہ' تھا۔ اس امر کی ایک 'روشن مثال' مولانا حالی کی 'حب وطن' ہے۔ یہ نظم انجمنِ پنجاب کی اس حکمتِ عملی کی کی نہایت عمدہ مثال ہے، جس کے ذریعے قومی اخلاقی، نیچرل

موضوعات کو استعمار کار کی 'پوزیشن' سے پیش کیا گیا۔ اس نظم میں عاشقانہ موضوع سے انحراف کیا گیا اور 'قوم پرستی' کا موضوع اختیار کر کے اردو شاعری کے دامن کو وسیع کرنے کا اقدام کیا گیا ہے۔ مبالغے اور استعارے کو بالائے طاق رکھ کر سادہ، براہِ راست اسلوب میں 'وطن کی محبت' کا بیانیہ نظم ہوا ہے۔ یہ اشعار ملاحظہ کیجیے:

سب کو میٹھی نگاہ سے دیکھو — سمجھو آنکھوں کی پتلیاں سب کو
ہند میں اتفاق اگر ہوتا — کھاتے غیروں کی ٹھوکریں کیوں کر
قوم جب اتفاق کھو بیٹھی — اپنی پونجی سے ہاتھ دھو بیٹھی
پاؤں اقبال کے اکھڑنے لگے — ملک پر سب کے ہاتھ پڑنے لگے
کبھی تورانیوں نے گھر لوٹا — کبھی درانیوں نے زر لوٹا
کبھی نادر نے قتلِ عام کیا — کبھی محمود نے غلام کیا
سب سے آخر کو لے گئی بازی — اک شائستہ قوم مغرب کی
یہ بھی تم پر خدا کا تھا انعام — کہ پڑا تم کو ایسی قوم سے کام
ورنہ دم مارنے نہ پاتے تم — پڑتی جو سر پہ وہ اٹھاتے تم (۴۴)

انجمنِ پنجاب کی نیچرل اور قومی شاعری، حب وطن کے کس تصور کی تبلیغ چاہتی تھی، یہ حالی کے ان اشعار سے ظاہر ہے۔ تورانی، درانی، افغانی، غزنوی سب غارت گر تھے اور مغرب کی انگریز قوم شائستہ تھی۔ ۱۸۵۷ء کی ناکام جنگِ آزادی کے فوراً بعد اس شائستہ قوم نے مجاہدین اور عام ہندوستانیوں کے ساتھ جس بربریت کا مظاہرہ کیا، اسے فراموش کرنا اور اس قوم کی محبت دل میں جاگزیں کرنا، انجمنِ پنجاب کے ''علومِ مفیدہ'' کے تصور کا اہم حصہ تھا۔ لہٰذا حب وطن، 'اک شائستہ قوم مغرب کی' محبت کے علاوہ کچھ نہیں تھا۔ حالی یہ واضح نہیں کرتے کہ خدا نے برصغیر کے باسیوں کی کس نیکی کا انعام کے طور پر انھیں 'ایسی شائستہ قوم' کی رعیت بنایا۔ تاہم اسی نظم کے اگلے چند اشعار میں خدا کے انعام کی حقیقت ضرور واضح کرتے ہیں:

شہر میں قحط کی دہائی ہے — جانِ عالم لبوں پہ آئی ہے
بھوک میں ہے کوئی نڈھال پڑا — موت کی مانگتا ہے کوئی دعا
بچے اک گھر میں بلبلاتے ہیں — رو کے ماں باپ کو رلاتے ہیں
کوئی پھرتا ہے مانگتا در در — ہے کہیں پیٹ سے بندھا پتھر (۴۵)

یہ نہ سمجھئے کہ یہاں حالی انجمنِ پنجاب کے شعری منشور سے انحراف کر رہے ہیں اور بالواسطہ طور پر قحط وافلاس کا ذمہ دار یورپی حکم رانوں کو قرار دے رہے ہیں۔ بلاشبہ اس انحراف کا امکان موجود تھا، مگر اس صورت میں اگر حالی اصلیت کی پابندی ترک کرنے پر آمادہ ہوتے اور آزادانہ شعری خیالات کی تخلیق پر کمر بستہ ہوتے، مگر یہاں حالی کا

مقصود خیالات خلق کرنا نہیں، بدیہی خیالات کو منظوم کرنا ہے جنھیں استعماری مقتدرہ نے ادارہ جاتی سطح پر پھیلا دیا تھا اور حالی نے جذب کر لیا تھا۔ چناں چہ وہ ایک شائستہ قوم کے ماتحت ہندوستانیوں کے پیٹ پر بندھے پتھروں کا ذمہ دار، ان کے ہم وطن ہندوستانیوں ہی کو قرار دیتے ہیں جو اپنی شکم پروری میں اپنے بھائی بندوں کو بھول جاتے ہیں۔ گویا خود ہندوستانی ہی اپنی حالت زار کے ذمہ دار ہیں، اور ایک شائستہ قوم مغرب کی انھیں اپنی حالت بدلنے کے لیے بیدار کر رہی ہے۔ انجمن پنجاب کی ان نظموں نے انگریزوں کی معاشی لوٹ کھسوٹ سے توجہ ہٹانے میں کیا کردار ادا کیا، یہ مطالعے کا ایک مستقل موضوع ہے۔ برسبیل تذکرہ، قناعت کا تمثیلی درس دینے والے مولانا آزاد کو بھی پیٹ پر پتھر باندھے ہم وطن دکھائی دے رہے تھے؟

بحیثیت مجموعی انجمنِ پنجاب کی منظومات، جنھیں پنڈت کیفی، کعبہء ادب کے آستانے پر سبعہ معلقات کا درجہ دیتے ہیں۔ (۴۶) انجمن کے شعری منشور سے غیر معمولی مطابقت اور کلاسیکی اردو شاعری کی شعریات سے واضح انحراف کرتی ہیں۔ (۴۷) یہ خاصی عجیب بات ہے کہ یہ انحراف ان شعرا نے کیا جن کے شاعرانہ مزاج کی ساری تربیت کلاسیکی مشرقی شعریات کے تحت ہوئی تھی۔ بادی النظر میں یہ ایک حوصلہ مندانہ اقدام تھا کہ آزاد اور حالی نے نئی صورتِ حال اور زمانے کے نئے تقاضوں کے آگے اپنے مزاج اور شخصیت کو سدراہ نہیں بننے دیا، لیکن ان منظومات کے مطالعے سے صاف محسوس ہوتا ہے کہ ان کے خالق جتنے حوصلہ مند تھے، اتنے خائف بھی تھے۔ وہ جس قدر اپنے یورپی آقاؤں سے خائف تھے، اسی قدر خود سے بھی، اپنی شاعرانہ انا اور اپنے شعری تخیل کی آزادی سے۔ اس میں کوئی اچنبھا نہیں کہ انجمن پنجاب کی شعری تنقید یا نیچرل شاعری کے تصور میں تخیل کی گنجایش سرے سے موجود ہی نہیں تھی۔ کوئی تین دہائیوں بعد اردو میں تخیل کے مباحث ضرور سامنے آئے، مگر وہ بھی محدود تھے۔ حالی نے قوتِ متخیلہ کو قوتِ ممیّزہ کے تابع رکھنے پر زور دیا اور مولانا شبلی نے تخیل کی بے اعتدالیوں سے بچنے کے کئی نسخے تجویز کیے۔ تاہم اپنی جگہ پر یہ ایک بے حد اہم حقیقت یہ ہے کہ اُردو تنقید میں تخیل ہی کے مباحث نے اس ثنویت کی شدت کو کم کرنے کا آغاز کیا، جسے انجمنِ پنجاب نے نظریۂ نقل پر انحصار کی وجہ سے ہوا دی تھی۔ لہٰذا ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے میں خود کو حق بجانب پاتے ہیں کہ حالی و شبلی نے تخیل کی بحثوں کے ذریعے، انجمنِ پنجاب کے شعری منشور سے انحراف کیا۔ واضح رہے کہ یہ انحراف مشرقی شعریات کی سمت پلٹنے کا عمل نہیں تھا، بلکہ مغربی شعریات کے اس اہم تصور کی طرف تھا، جسے رومانویت نے نو کلاسیکیت کے نظریۂ نقل کے ردِ عمل میں تخیل کے نام سے وضع کیا تھا۔

غور کریں تو انجمنِ پنجاب کی تمثیلی اور غیر تمثیلی، سادہ، مبالغے او استعارے سے پاک منظومات میں ایک 'اصل' کو برقرار رکھنے پر اتفاق موجود تھا۔ یہ 'اصل' دراصل، شاعر کے تخلیقی عمل کو اخلاقی و قومی تصورات کی ترسیل کا پابند رکھتی تھی۔ چوں کہ اس 'اصل' کا مایہء خمیر مابعد الطبیعیاتی تھا، اس لیے یہ آسانی کے ساتھ خود کو ضمیرِ شاعر کی علامت بنا لیتی

تھی۔ اٹھارویں صدی کے اواخر میں مغرب میں تمثیل نگاری کے خلاف رومانویت نے جو ردِعمل ظاہر کیا وہ مذکورہ 'اصل' ہی کی بیخ کنی سے عبارت تھا۔ رومانویت نے تخلیق کا سرچشمہ تخلیق کار کو قرار دیا۔ شیلے نے کہا کہ اعلیٰ ترین شاعری قرطاس پر نہیں، شاعر کے ذہن میں وجود رکھتی ہے۔ لہٰذا اگر شاعری کسی اصل سے وابستہ ہوتی بھی ہے تو وہ مابعدالطبیعیاتی نہیں، شاعر کا ذہن، اس کی انا یا تخیل ہے جو کسی مقتدرہ کی نہیں خود مصنف کی ملک ہے، اور تخیل وہ قوت ہے جو ہر موجود کو الٹ پلٹ کر، بے ہیئت کر کے نئی نئی شکلوں میں ڈھالتی، ثنویت کا خاتمہ کرتی، نئے تصورات، نئی حقیقتیں، نئے عالم خلق کرتی ہے۔ یہی وہ قوت ہے جو شاعر کو ایک طرف زبان، شعریات میں ہر نوع کے ردّ و بدل کا اختیار و اعتماد دیتی اور کسی مقتدرہ، سٹیٹ اپریٹس کے شعری منشور وضع کرنے کے اختیار کو چیلنج کرتی ہے۔

راقم کے نزدیک اسے انجمنِ پنجاب کی ایک اہم خدمت شمار کرنا چاہیے کہ اس نے ایک ایسی بنیاد، ایک ایسی 'اصل' فراہم کی، جس سے رومانوی طرز کا انحراف کیا جاسکتا تھا۔ اُردو میں جدید شاعری کے فروغ میں مغربی نظموں کے تراجم نے غیر معمولی کردار ادا کیا۔ ہر چند آزاد اور حالی نے بھی بعض انگریزی نظموں کے ترجمے کیے، ان سے متاثر ہو کر اسماعیل میرٹھی نے ترجمے کیے اور ان سے پہلے (۱۸۶۴ء) قلق میرٹھی نصابی ضرورتوں کے تحت ''جواہر منظوم'' کے نام سے انگریزی نظموں کے ترجمے پر مشتمل مجموعہ پیش کر چکے تھے، تاہم جسے ہم جدید اردو شاعری قرار دیتے ہیں، اس کے نقوش ان ترجموں کے نتیجے میں نمایاں ہوئے جنھیں لوگوں نے اپنی افتادِ طبع سے آزادانہ طور پر کیا تھا۔ قابلِ غور بات یہ ہے کہ ''جو منظوم ترجمے حکام وقت کی فرمائش یا سرکاری سرپرستی میں کیے گئے تھے، یعنی جواہر منظوم، گوہر شب تاب یا ترجمہء منظوم۔ ان میں بیش تر مختصر مثنوی ہی کی ہیئت کو اختیار کیا گیا۔ مذکورہ مجموعوں میں شامل باون نظموں میں ایک بھی نیا تجربہ نہیں کیا گیا۔''(۴۸) لیکن ان کے مقابلے میں نظم طباطبائی، عبدالحلیم شرر، نادر کاکوروی اور دیگر نے جو منظوم تراجم کیے ان میں ہیئت اور زبان کے وہ تجربے کیے گئے، جن کے بغیر جدید اردو شاعری کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ یہ تجربے ابتدائی سطح کے ہونے کے باوجود، اس امر کی شہادت دیتے ہیں کہ اردو شاعری ایک ایسی نئی زبان اور ہیئت اختیار کرنے کی طرف بڑھ رہی ہے، جو متخیلہ کو بروئے کار لا کر 'نئی شعری صداقتیں' وضع کرنے کی اہل ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان تراجم کے ذریعے ایک ایسی شعری حسیت دریافت کرنے کا اقدام کیا گیا، جو مغرب و مشرق کی ثنویت کی استعماری تشکیل سے قدرے آزاد تھی (پوری آزادی تو اب تک ایک خواب ہے) یعنی 'مغربی' کم اور 'نئی' نسبتاً زیادہ تھی۔ ان میں نیچرل اور حب وطن نامی اصل کی پابندی سے انحراف تھا اور مغربی شاعری کی شعریات کو الٹ پلٹ کر دیکھنے اور اس سے نئی نئی شعری شکلیں وضع کرنے کی بنیاد رکھنے کی سعیِ مشکور تھی۔

حواشی

۱۔ گابریئل گارشیا مارکیز، منتخب تحریریں، مرتبہ: اجمل کمال، کراچی: آج، ۱۹۹۳ء، ص ۵۳۰

۲۔ التھیو سے (Louis Althusser) نے تفصیل کے ساتھ دونوں طرح کے اداروں کے امتیاز پر روشنی ڈالی ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ ابطانی ریاستی ادارے ایک ہی وضع کے ہیں جب کہ آئیڈیالوجیکل ریاستی ادارے، ایک سے زیادہ وضعیں رکھتے ہیں۔ نیز سرکاری اور نجی کا فرق بورژوائی آئین کا داخلی امتیاز ہے اور محکوم طبقے کی دنیا میں قابلِ عمل ہے، جہاں بورژوا آئین اپنے اقتدار کو عمل میں لاتا ہے۔ خود ریاست اس امتیاز سے باہر ہے کہ یہ قانون سے بالاتر ہے۔ ریاست، جو حکم ران جماعت کی ریاست ہے، نہ تو سرکاری ہوتی ہے نہ نجی، مگر یہی ریاست، سرکاری اور نجی کے درمیان امتیاز کی شرطِ اوّلین ہے۔ مزید تفصیل کے لیے:
(لوئی التھیو سے Lenin and Philosophy and other Essays، جلد دوّم (ترجمہ: بن بریوسٹر)، نیویارک ولندن، ۱۹۷۱ء، ص ۱۴۳-۱۴۶)

۳۔ آغا محمد باقر، مرحوم انجمن پنجاب، مشمولہ: اورینٹل کالج میگزین، لاہور: شمارہ ا، جلد ۴۴، ۱۹۶۸ء، ص ۱۳۱

۴۔ اخبارِ انجمن پنجاب، جلد ۹، ۱۸/ جنوری ۱۸۷۸ء، ص ۶

۵۔ بہ حوالہ جی۔ڈبلیو، لائٹز، History of Indigenous Education in the Punjab دہلی، امر پرکشن، ۱۹۸۲ء، (۱۸۸۲ء) ص ۷

۶۔ آغا محمد باقر، مرحوم انجمن پنجاب، مشمولہ: اورینٹل کالج میگزین، ص ۱۳۱

۷۔ سر ابرٹ ایجرٹن کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"I have not been able to take an active part in your proceedings. But I have always sympathized with the objects of the society which are chiefly the promotion of the moral and social improvement of the people of this country. The association of Europeans and Natives, which your society promotes, cannot but tend to produce greater freedom of social intercourse between all classes. They spread freedom of social intercourse between all classes.

...The spread of English education among the natives of the province has been very remarkable and this must itself tend to a bettor understanding between the races. The discussion of questions which come before your society, in which the opinions of Native and Eurpeans gentlemen are expressed, must greatly favour the good understanding which it is desirable should prevail. I look upon misunderstandings as the root of the existing separation between the races. The more we can understand the ideas and the guiding motives of each other, the more easy it is to work together, and it is societies like the Anjuman-i-Punjab which will do more than anything else to promote this understanding and remove the traces of mutual doubt and suspicion that may still exist".

Rules, Organization & Objects of the Anjuman-i-Punjab Association, 1881-82, P-38-39

۸۔ ایضاً، ص ۱

۹۔ اصل انگریزی عبارت یہ ہے:

1. The revival of Ancient oriental learning and the encouragement of research into the plilology, ethnology, history and antiquities of India and neighbouring countries.
2. The advancement of knowledge among the masses through the medium of their vernacular.
3. The promotion of Industry and commerce.
4. The discussion of Social, Literary, Scientific and Political questions of interest, the popularization of beneficial government measures the development of the feeling of loyalty and of a common

State-citizenship in the country, and the submission to the Government of practical proposals suggested by the wishes and wants of the people.

5. The Association of the learned and influential classes of the province with the officers of Government in all measures tending to the public good.

Ibid, P -1

۱۰۔ قواعد انجمنِ پنجاب (جو جنرل کمیٹی منعقدہ ۱۴ر دسمبر ۱۸۷۸ء میں منظور ہوئے)

۱۔ اس انجمن کا نام اشاعتِ علوم مفیدہ پنجاب ہے۔

۲۔ انجمن کے اغراض حسبِ ذیل ہیں:

اوّل: احیائے علوم قدیمہ مشرقی

دوّم: عام ترقی بوسیلہ زبان ہائے دیسی

سوم: مباحثہ امورِ متعلقہ ترقی علم معاشرت وانتظام مدن ودیگر امور مفید عام اس غرض سے کہ رائے عام گورنمنٹ پر ظاہر ہو۔

چہارم: عام ترقی ملک و ہمدردی اور موافقت پیدا کرنا باشندگان دیگر ممالک ہندوستان کا پنجاب سے اور ہر ایک وسیلہ جائز سے لوگوں میں ترقی علمی وعقلی وعلم معاش وانتظام مدن کی کرنا اور قوم حاکم ومحکوم میں موانست کا ترقی دینا۔[اخبارِ انجمن پنجاب، نمبر ۱۵، جلد ۸، ۲۰ر دسمبر ۱۸۷۸ء، ص ۷]

۱۱۔ ڈاکٹر جی، ڈبلیو لائٹنر، Writings of Dr. Leitner، مرتبہ: محمد اکرام چغتائی، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۲ء، ص ۴۳

۱۲۔ محمد اکرام چغتائی، آزاد اور لائٹنر کے علمی روابط، مشمولہ: آزاد صدی مقالات، مرتبہ: تحسین فراقی و ناصر عباس نیر، لاہور: شعبۂ اُردو، پنجاب یونیورسٹی، ۲۰۱۰ء، ص ۷۰

۱۳۔ رپورٹ کے اصل الفاظ یہ ہیں:

> "The revival of the study of the classical language of India, viz.,__Arabic for the Muhammadans, and Sanskrit for the Hindus.; thus showing the respect felt by enlightened Europeans for what natives of India consider their highest and most sacred literature, without a knowledge of which it was felt that no real hold upon

their mind can ever be obtained by a reformer."

History of Indigenous Education in the Punjab, P-iv

۱۴۔ بہ حوالہ رالف راکس، The colonial Policy of British Imperialism، اوکسفرڈ: ۲۰۰۸ء (۱۹۳۳ء)، ص ۲۰

۱۵۔ ایڈورڈ سعید، Culture and Imperialism، انگلینڈ: ونٹاژ، ۱۹۹۴ء، ص ۱۲

۱۶۔ اخبارِ انجمن پنجاب، نمبر ۱۹، جلد ۹، ۱۹/ اپریل ۱۸۷۸ء، ص ۳

۱۷۔ آغا محمد باقر، مرحوم انجمن پنجاب، ص ۱۸۳

۱۸۔ ڈاکٹر لائٹنر کے اپنے الفاظ یہ تھے:

"My object is to further both native and English learning together. The two combined will lead to a satisfactory result. You must not neglect your sacred inheritance of Arabic, Sanskrit and Persian. When well grounded in this, you can add the superstructure of English thought, English inventions, English Science and art, and English civilization. Let us never forget the east for the west and the west for the east."

(بحوالہ ٹم الیگزینڈر Ruling India Through Education، دہلی: نیوڈان پریس گروپ، ۲۰۰۶ء، ص ۱۳۱)

۱۹۔ فرانسس پریچٹ، Nets of Awareness، یونیورسٹی آف کیلی فورنیا پریس، ۱۹۹۴ء، ص ۳۹

۲۰۔ محمد حسین آزاد، مقالاتِ محمد حسین آزاد، مرتبہ: آغا محمد باقر، لاہور: مجلس ترقی ادب، س ن، ص ۲۲۶

۲۱۔ ایضاً، ص ۲۲۷

۲۲۔ ایم۔ ایچ۔ ابرامز، The mirror and the Lamp، لندن: اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۷۱ء، ص ۹

۲۳۔ ارسطو، بوطیقا، ترجمہ: عزیز احمد، کراچی: انجمن ترقی اُردو پاکستان، ۲۰۰۱ء (اشاعت ششم)، ص ۵۵

۲۴۔ ڈاکٹر جمیل جالبی (مترجم)، ارسطو سے ایلیٹ تک، اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۸۸ء (طبع چہارم)، ص ۳۰۷

۲۵۔ محمد حسین آزاد، نظمِ آزاد، مرتبہ: آغا محمد باقر، ص ۱۹

۲۶۔ ڈاکٹر اسلم فرخی، محمد حسین آزاد (جلد دوّم) کراچی: انجمن ترقی اُردو پاکستان، ۲۰۰۸ء (اشاعت ثانی)، ص ۶۵

۲۷۔ محمد حسین آزاد، نظمِ آزاد، مرتبہ: آغا محمد باقر، ص ۱۹

۲۸۔ ایضاً، ص۲۴

۲۹۔ ایضاً، ص۲۵

۳۰۔ ابوالکلام قاسمی، مشرقی شعریات اور اردو تنقید کی روایت، نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اُردو زبان، ۲۰۰۲ء، ص۹۹

۳۱۔ محمد حسین آزاد، آبِ حیات، مرتبہ: ابرار عبدالسلام، ملتان: شعبہ اُردو، زکریا یونیورسٹی، ۲۰۰۶ء، ص۳۸

۳۲۔ اخبارِ انجمن پنجاب، نمبر۲۵، جلد۸، ۲۱ر جون ۱۸۷۸ء، ص۳

۳۳۔ ڈاکٹر محمد صادق، آزاد معاصرین کی نظر میں، لاہور: ۱۹۶۶ء، ص۵۰

۳۴۔ ایضاً، ص۲۰

۳۵۔ اخبارِ انجمن پنجاب، نمبر۲۵، جلد۹، ۲۱ر جون ۱۸۷۸ء، ص۴

۳۶۔ محمد حسین آزاد، آبِ حیات، مرتبہ: ابرار عبدالسلام، ص۳۷

۳۷۔ ایضاً

۳۸۔ انجمنِ پنجاب کے تحت نظم کے کل دس مشاعرے ہوئے۔ پہلا مشاعرہ ۳۰ر مئی ۱۸۷۴ء کو اور نظم کا آخری مشاعرہ ۳ر جولائی ۱۸۷۵ء کو منعقد ہو۔ ان مشاعروں میں آزاد اور حالی کے علاوہ مولوی مقرب علی، شاہ انور حسین ہما، مولوی الٰہی بخش رفیق، مولوی قادر بخش، مولوی اشرف بیگ خاں اشرف، مولوی عطاء اللہ، مرزا محمود بیگ راحت، مرزا عبداللہ بیگ مضطر، ملاّ گل محمد ولی، مصر رام داس قابل، منشی علاء الدین صافی، پنڈت کرشن لال طالب، مفتی امام بخش، لالہ گنڈا مل، منشی لچھمن داس برہم، حقیر لکھنوی، مولوی فصیح الدین رنج، لالہ دین دیال عاجز، شیخ مولا بخش بلند لاہوری اور دوسرے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے:

ڈاکٹر صفیہ بانو، انجمنِ پنجاب: تاریخ و خدمات، کراچی: کفایت اکیڈمی، ۱۹۷۸ء

عارف ثاقب، انجمنِ پنجاب کے مشاعرے، لاہور: الوقار پبلی کیشنز، ۱۹۹۵ء

۳۹۔ محمد حسین آزاد، کلیات مولانا محمد حسین آزاد، مرتبہ: ڈاکٹر محمد خالد علی صدیقی، چھتیس گڑھ: شعبۂ اُردو، گورنمنٹ گرلز پی جی کالج بلاس پور، ۲۰۰۲ء، ص۱۷۵

۴۰۔ منظر اعظمی، اُردو میں تمثیل نگاری، دہلی: انجمنِ ترقی اُردو ہند، ۱۹۹۲ء، ص۲۲۷

۴۱۔ اعجاز احمد، In Theory، نئی دہلی: اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۹۲ء، ص۲۹۰

۴۲۔ منظر اعظمی، اُردو میں تمثیل نگاری، ص۶۰

۴۳۔ محمد حسین آزاد، کلیات محمد حسین آزاد، ص۲۰۱۔۲۰۲

۴۴۔ عارف ثاقب، انجمنِ پنجاب کے مشاعرے، ص۳۱۳۔۳۱۴

۴۵۔ ایضاً

۴۶۔ پنڈت کیفی، منشورات، کراچی: سٹی بک پوائنٹ، ۲۰۰۴ء (۱۹۴۰ء)، ص۱۸۷

۴۷۔ یہ غلط فہمی عام ہے کہ انجمنِ پنجاب کے تحت فقط نظم کے موضوعاتی مشاعرے منعقد ہوئے۔ نظمیہ مشاعرے تو ایک برس دو ماہ تک جاری رہے، مگر اس کے بعد وقتاً فوقتاً غزل کے روایتی طرحی مشاعرے منعقد ہوتے رہے یہ اقدام موضوعاتی مشاعروں یا مناظموں کی ناکامی کا اعلان تھا یا مشرقی علوم / روایات کے احیا کی کوشش تھا یا نئی طرز اور پرانی طرزوں کو ساتھ ساتھ لے کر چلنے کی کوشش کا نتیجہ تھا یا پھر محض روایتی شعرا کی ہم دردی حاصل کرنے کی خاطر تھا؟ غزل کے طرحی مشاعروں کے انعقاد سے یہ تمام سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ تاہم اس ضمن میں دیکھنے والی بات یہ ہے کہ موضوعاتی نظمیہ مشاعروں اور انجمن کی تنقیدات میں غزل اور اس کی مبالغہ آرائی و عشق پیشگی کے خلاف جو غوغا آرائی کی گئی، اسی غزل کے مشاعرے چہ معنی؟ یہ درست ہے کہ مناظموں نے نئی طرز کی شاعری کی مستحکم بنیاد رکھ دی تھی، تاہم روایتی طرز کے طرحی مشاعروں کے انعقاد سے یہ پیغام ضرور ملتا ہے کہ انجمنِ پنجاب نے غزل مخالف تنقید سے رجوع کر لیا تھا۔ راقم کو ۱۸۷۸ء کے اخبار انجمنِ پنجاب کا فائل دیکھنے کا اتفاق ہوا ہے (اس کے لیے ڈاکٹر رفاقت علی شاہد کا ممنون ہوں)۔ اس میں غزل کے طرحی مشاعروں کے دعوت نامے شایع ہوئے۔ یہ مشاعرے عربی، فارسی اور اُردو میں ہوئے۔ ایک مشاعرہ ۲۳ رفروری ۱۸۷۸ء کو اور دوسرا مشاعرہ ۱۲ راپریل ۱۸۷۸ء کو ہوا۔ دونوں مشاعروں سے پہلے مضامین پڑھے گئے، مگر ان مضامین کا موضوع شعر و ادب نہیں تھا۔ اوّل الذکر مشاعرے میں صنعت و حرفت کے فوائد پر اور دوسرے مشاعرے میں آزادیِ پریس کے بارے میں مضمون/ خیالات پیش کرنے کی دعوت دی گئی۔ ۱۲ اپریل کے مشاعرے کے لیے طرحیں یہ تھیں:

عربی: **موالیه من کل فج عمیق**

فارسی: **نیست محراب دلم را جز خم ابروے دوست**

اُردو: ہوتا ہوں خاک دیدۂ دشمن کے واسطے

۴۸۔ ڈاکٹر حسن الدین احمد، انگریزی شاعری کے منظوم اُردو ترجموں کا تحقیقی و تنقیدی مطالعہ، حیدر آباد: ولا اکیڈمی، (بھارت)، ۱۹۸۴ء، ص ۲۹۷